Theologisch-praktische Quartalschrift
1921.
74. Jahrgang. —o II. Heft. o—

Kontroversen.

Von P. Augustin Rösler C. Ss. R., Breslau-Grüneiche.

2. Der Streit über die gesunde Frömmigkeit.

Fast jede hervorragende Anleitung zum frommen geistlichen Leben enthält auch Warnungen vor irrigen Auffassungen der Frömmigkeit. Es sei nur an die Einleitung des heiligen Franz von Sales zur „Philothea" erinnert. Die anzustrebende Vollkommenheit darf nicht mit den Mitteln dazu verwechselt werden: dieser Gefahr insbesondere wollen alle diese Warnungen vorbeugen. Der allbekannte Oratorianer P. F. W. Faber sucht in seiner Originalität diesen Irrweg zu kennzeichnen, indem er die Heiligen in bestimmten Gegensatz zu den gewöhnlichen frommen Christen stellt. Die Heiligen waren nach ihm Menschen von wenig Taten und wenig Andachten (devotions). Ihre Stärke bestand in der Liebe; ihr Prüfstein war die reine Meinung, auf die sie alles bezogen. Das war das Kompendium ihrer Heiligkeit. Wenn wir, ohne heilig zu sein, im geistlichen Leben fortschreiten wollen, fügen wir unseren Andachtsübungen eine neue hinzu, üben eine neue Abtötung, unternehmen neue Liebeswerke. All das ist an sich ausgezeichnet. Die Heiligen dagegen vermindern mit der Zunahme des Eifers ihre wenigen Taten und Uebungen und durchdringen all ihr Tun mit einem stärkeren, kraftvollen, inneren Leben. Wollen wir daher die Heiligen nachahmen, so müssen wir der Zusatztheorie (addition theory) entsagen.[1])

„Non multa sed multum" wird also hier auf die Frömmigkeit angewandt. Die kirchliche Seelsorge muß diesem Punkte heute

[1]) „Why so' little comes of frequent confession" in „Spiritual conferences". London 1870, S. 258.

wohl noch mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als in der Vorzeit. Der unkirchliche Subjektivismus, die hastende Neuerungssucht auf allen Lebensgebieten, der Geschäftskatholizismus sind einige sehr ergiebige Quellen, aus denen das gefärbte, süßlichfade Wasser ungesunder Frömmigkeit fließt. Wir brauchen religiöse Verirrungen diesbezüglich nicht bis in Brasilien zu suchen, die neuestens also geschildert wurden:[1]) „Oft achtet man gewisse Darstellungen von Heiligen viel höher als diese selber, und nicht selten tritt in der Anschauung der Leute der liebe Gott weit hinter besonderen Lieblingsheiligen zurück." Das Werk des P. Josef Tissot: „La vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement" wurde nicht bloß in Frankreich als Heilmittel lebhaft begrüßt. Die deutschen Katholiken, bei denen französisch gefärbte Frömmigkeit nur allzuviel Einfluß gefunden hatte, verschafften sich bald eine Uebersetzung davon unter dem Titel: „Das innerliche Leben muß vereinfacht und auf seine Grundlage zurückgeführt werden." Im Vorwort zur dritten Auflage (Regensburg 1910) sagt der Uebersetzer: „Die sogenannte Erbauungsliteratur krankt heute vielfach an Gedankenarmut und Gefühlsüberschwang, ist größtenteils ungenießbar seicht und fad geworden und weiblich fast bis zur Hysterie." Die übergroße Zahl von frommen Zeitschriften hat wohl diesen Zustand mit herbeiführen helfen. In den letzten Jahren hat die Mystik auch auf literarischem Gebiete auffallend große Aufmerksamkeit gefunden, die zunächst als ein erfreuliches Zeichen der Zeit gelten muß. Allzuleicht hüllt sich aber auch ungesunder Mystizismus in das Lichtgewand dieser Himmelstochter.

Unter diesen Umständen erfüllt die ernste, strenge, theologische Kritik eine sehr dankenswerte Aufgabe, wenn sie auf jede neue, auffallende Erscheinung in der Praxis wie in der Theorie ihr scharfes Auge richtet und die etwa vorhandene Gefahr meldet, falls sie eine solche sicher entdeckt hat. Wie der Rationalismus auf Generationen hinaus die theologische Wissenschaft verseuchen kann, so wirkt eine ungesunde Aszese noch schlimmer verheerend auf das religiöse Leben des christlichen Volkes ein. Daher ist das „Videant consules!" hier sehr am Platze, obschon auch Konsuln sich in der Feststellung der Gefahr täuschen können.

---

[1]) „Die Katholischen Missionen", 49. Jahrg. 1920/21, S. 11.

Unter diesem Gesichtspunkte muß die Kontroverse als eine allgemein wichtige, seelsorgliche Angelegenheit gelten, die gegen Ende 1919 zwischen dem Spiritual und Geistlichen Rat Konrad Hock und dem P. Johannes Lindworsky S. J. entstanden ist.[1]) Hock trat 1916 in die Oeffentlichkeit mit der Schrift: „Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes. Ein Büchlein für Seelen, die nach der Vollkommenheit streben." Das Buch fand schnell die weiteste Verbreitung. Der Verleger V. Bauch in Würzburg konnte 1920 bereits das 21. bis 30. Tausend als sechste und siebente Auflage drucken. Jetzt liegt schon die achte und neunte Auflage vor. Eine solche Nachfrage bekundet jedenfalls die erfreuliche Tatsache, daß es heute viele der Vollkommenheit beflissene Seelen gibt. Um so betrübender wäre es aber, wenn der offenbar vom reinsten Seeleneifer durchdrungene Verfasser in seiner Anleitung zu genannter Uebung die Bahn der gesunden Theologie und Aszese verlassen hätte. Die heilsbegierigen Leser seines Büchleins würden dann auf Irrwege geführt, die um so gefährlicher wären, je höher sie liegen. Diese Gefahr glaubt tatsächlich P. Lindworsky als Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit" entdeckt zu haben. Im ersten Hefte des 50. Jahrgangs genannter Zeitschrift (Oktober 1919) veröffentlichte er den Aufsatz: „Vom Wandel in Gottes Gegenwart. Eine religionspsychologische Erwägung" (S. 41 bis 56). Die Ausführungen Lindworskys gipfeln in einer unbedingten Warnung vor dem Hockschen Büchlein. Dasselbe gleiche bezüglich der subjektiven Auffassung des Wandels in Gottes Gegenwart „durchaus dem Schriftchen der berühmten Madame Guyon". „Kennt denn", fragt Lindworsky, „der Verfasser die Kirchengeschichte nicht? Weiß er nicht, daß die Quietisten, die eifrigsten Verfechter und Praktikanten des beständigen Wandels in der Gegenwart Gottes, schließlich nicht nur der Kirche untreu wurden, sondern auch in große Laster des Fleisches verfielen?"

Der ganzen Anleitung Hocks macht Lindworsky den Vorwurf der Unnatürlichkeit, sowohl was das Ziel der Uebung, die beständige Vergegenwärtigung Gottes, betrifft, als auch bezüglich der dazu angeratenen Wege. Im Gegensatz zu einer klugen Seelen-

[1]) Nicht ganz unnütz dürfte die Bemerkung sein, daß ich bisher mit keinem der beiden Gegner mündlich oder schriftlich verkehrt habe, also nicht einseitig beeinflußt bin.

führung soll Hock sich „einer ungesunden Betonung der Mystik" schuldig machen. „Was hier anempfohlen wird, ist ein Zerrbild des geistlichen Lebens (S. 55). Sichere Pfade sind es auf jeden Fall nicht, zu denen Hocks Erwägung immer wieder hinlenkt" (S. 54). Nach diesen Sätzen wird jeder Leser des Lindworskyschen Aufsatzes geneigt sein, zu bedauern, daß die kirchliche Zensurbehörde den Druck des Hockschen Buches gestattet hat. Die Verurteilung durch Lindworsky erhält noch besondere Bedeutung durch die Veröffentlichung in den „Stimmen der Zeit", die sich durch zuverlässige Berichterstattung über das Geistesleben der Gegenwart so viele Freunde erworben haben. Deckt auch zunächst nur der einzelne Mitarbeiter seinen Beitrag mit seinem Namen, so nimmt doch bei den „Stimmen der Zeit" die durch Umsicht bekannte Redaktion mehr als bei anderen Zeitschriften an der Verantwortung teil. Schon daß ein unscheinbares Büchlein Gegenstand eines umfangreichen Aufsatzes wird, anstatt in den „Besprechungen" abgetan zu werden, zeigt die Bedeutung, die der Sache beigelegt wird. Wer als Seelenführer das Hocksche Buch nur aus der Kritik von Lindworsky kennt, wird dasselbe von jeder Person fernhalten, die er zu leiten hat. Die „Stimmen der Zeit" haben nach Möglichkeit das Büchlein beseitigt.

In der umgekehrten Ueberzeugung von dem großen Nutzen des Büchleins hat Hock mit Berufung auf seine günstigen Erfahrungen den Angriff Lindworskys in der Broschüre abzuwehren gesucht: „Veritati! Antwort auf die Angriffe des Pater Lindworsky S. J. gegen das Buch: Uebung der Vergegenwärtigung Gottes." (Würzburg 1920.) Die Broschüre trägt das Imprimatur des zuständigen Ordinariates; ihre Abfassung wird vom Verfasser also begründet: „Wenn ich auf diesen Artikel (des P. Lindworsky) ausführlich antworte, so geschieht es, weil er geeignet ist, den unsterblichen, durch Christi Blut erkauften Seelen großen Schaden zuzufügen. Dieser Schaden wird namentlich darin bestehen, daß solche, welche den Seelen Führer und Berater sein sollen, auf Grund dieses Artikels vor dem Erlernen des Wandels vor Gott warnen und dasselbe vielleicht sogar direkt verhindern werden." Der Widerlegung der Bedenken Lindworskys schickt Hock die Behauptung voraus: „P. Lindworsky macht sich ein ganz falsches Bild von dem, was ich schreibe und empfehle, und dieses Zerrbild bekämpft er."

Schärfer kann wohl der Gegensatz zwischen zwei literarischen Gegnern kaum zu Tage treten als hier. Lindworsky sieht in Hocks Anleitung ein „Zerrbild des geistlichen Lebens", und Hock schätzt die Kritik Lindworskys als Zerrbild seiner Darlegungen ein. Zu bedenken ist noch, daß die Gegner ihrem Stande nach die größte Geistesverwandtschaft besitzen sollten. Hock ist als Seelsorger eifrigst bemüht, die Seelen zur christlichen Vollkommenheit zu führen; P. Lindworsky ist zum Streben nach dieser Vollkommenheit standesgemäß verpflichtet. Dazu gehört er der Gesellschaft Jesu an, die ihren höchsten Ruhm darin besitzt, daß das Streben nach Vollkommenheit in ihr nie ein leeres Wort war, und daß unter ihren Mitgliedern zu jeder Zeit bis heute stets Sterne erster Größe in der Aszese durch Leben und Schrift geleuchtet haben. Für die Gegenwart genügen die Namen Paul Ginhac und Moritz Meschler. Das Urteil in dieser Kontroverse ist daher nicht ganz leicht; nach dem Gesagten wird aber eine Klärung der Gegensätze durchaus erwünscht sein müssen.

Etwas Licht fällt auf die Sache aus der verschiedenen wissenschaftlichen Ausrüstung, womit die Gegner die Feder in die Hand genommen haben. Was Hocks Buch auszeichnet, ist die auffallend schlichte Einfachheit seiner Darlegungen in leicht verständlicher Sprache. Aus solider theologischer Bildung, sowie großer Belesenheit in der aszetischen Literatur heraus, sozusagen auf dem Katechismus fußend, hat Hock jedes Prunken mit gelehrter Wissenschaft verschmäht. Das Urteil eines Jesuitenpaters: Das Buch sei nüchtern und klar geschrieben, trifft hier sicher zu. In den Quellenangaben darf man einigemal eine größere Anpassung an die wissenschaftliche Genauigkeit wünschen. Wiederholt betont Hock, daß sein Buch ganz aus langjähriger Erfahrung heraus entstanden sei. „Nachstehende Anweisungen", heißt es im Vorwort zur vierten und fünften Auflage, XI, „sind aus der Praxis hervorgewachsen und in der Praxis erprobt. Gleichwohl nehme ich gerne eine Kritik derselben an, aber nur von solchen, welche selbst den beständigen Wandel vor Gott üben oder doch wenigstens die Segnungen dieser Uebung an anderen beobachtet haben. Wer aber im Wandel vor Gott keine Erfahrung hat, möge auch die Kritik an diesem Buche unterlassen. Denn über eine Sache, die man nicht versteht, soll man nicht urteilen." Begeisterung und Energie hat dem Verfasser die Feder geführt, um den Seelen möglichst schnell die höchste Vollkommenheit erreichen zu helfen.

Schwerlich wird jemand wagen, dem Ordensmanne Lindworsky jede Erfahrung in dem besprochenen Punkte der Aszese abzusprechen. Am Schluß seiner scharfen Kritik legt er skizzenhaft „die naturgemäße und sanfte Methode der bisherigen Aszetik" vor, die er als organisches Wachstum des inneren Menschen der Hockschen „rein äußerlichen und gewaltsamen" Anleitung entgegenstellt. Die schönen Worte bekunden die selbstverständliche Tatsache, daß ihm der Weg zur Vollkommenheit wohlbekannt ist. Indem Lindworsky den Wandel in Gottes Gegenwart von der Uebung der Vergegenwärtigung Gottes unterscheidet, sagt er richtig: „Wer Gottes heiligen Willen erfüllt, der wandelt in Gottes Gegenwart .... Die Vergegenwärtigung Gottes aber, die vereinzelte wie die beständige, ist nur ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles, wenn auch ein höchst wichtiges und in gewissem Sinne unentbehrliches Mittel. Seine allgemeine Bedeutung besteht darin, daß es unserem Willen überaus kräftige Antriebe zur Erfüllung des göttlichen Willens verleiht."

In der Kritik des Hockschen Buches selbst tritt aber nicht der Aszet dem Aszeten entgegen; vielmehr mißt der gelehrte Forscher aus dem Laboratorium der experimentellen Psychologie die Aufstellungen Hocks mit dem Maßstab der „jungen Willensforschung". Lindworsky hat sich durch seine „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das schlußfolgende Denken"[1]) und durch das Werk: „Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung"[2]) (Leipzig 1919) hervorgetan. Zweifelsohne ist auch bei der aszetischen Willensbildung der Satz von grundlegender Bedeutung, daß die Gnade die Natur voraussetzt. Manche Irrtümer der Aszeten sind aus zu geringer Beachtung dieses Grundsatzes hervorgegangen. Allein Lindworsky beschränkt sich zu sehr auf den rein natürlichen Maßstab, den er als Vertreter der modernen Wissenschaft an die alte, theologisch fundierte Aszetik legt. Es erinnert doch unangenehm stark an den Professor auf dem Katheder, wenn Lindworsky schreibt: „Aber wer da glaubt, die zweite Art der Vergegenwärtigung Gottes — (die Lokalisierung mit der Be-

[1]) Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit". Zweite Reihe Forschungen. 1. Heft.

[2]) Die „Stimmen der Zeit" brachten im 49. Jahrgang, S. 472, eine Selbstanzeige des Buches durch den Verfasser.

herzigung eindrucksvoller Eigenschaften Gottes) — könne nicht merklich anstrengen, weil sie doch rein gedanklich sei, der verrät nur seine Unkenntnis der modernen experimentellen Psychologie." In Wirklichkeit verdanken wir die Kenntnis von der Ermüdung durch derartige Geistesarbeit doch nicht erst den modernen Experimenten, wenn diese auch zu sicherer und tieferer Erkenntnis den Weg gebahnt haben. Kein Vernünftiger wird die neuen, mühsamen Forschungen auf psychologischem Gebiete geringschätzen; allein auch die Ueberschätzung ist vom Uebel. Eine solche Ueberschätzung liegt z. B. vor, wenn Lindworsky die von Psychopathologen zunächst an Geistesgestörten beobachtete „leibhaftige Bewußtheit" mit der durch Lokalisation bewirkten lebhaften Vergegenwärtigung Gottes in Parallele stellt. Die von Hock vorgeschlagene Lokalisation mag als nicht gerade glücklich beanstandet werden; irrtümlich ist sie nicht.

Wenn der Anfänger sich vorstellen soll, Gott befinde sich etwa einen Meter vor ihm, so will Hock in seiner eigentümlichen, praktischen Weise doch nur die unmittelbare Nähe veranschaulichen, die freilich besser in dem Gebetsworte zum Ausdruck kommt: Du bist mir näher als die Luft, die ich atme. Was aber jene „leibhaftige Bewußtheit" betrifft, so wird kaum ein erfahrener Seelenführer bei der Anleitung zur Vergegenwärtigung Gottes trotz mancher Enttäuschungen jemals gerade diese Sinnentäuschung beobachten. Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ist wohl noch nie im psychologischen Laboratorium untersucht worden. Dagegen haben hervorragende Geistesmänner die Möglichkeit und Wichtigkeit eines beständigen Festhaltens des Gedankens an Gottes Gegenwart beobachtet und durch eigene Uebung erprobt. Den Vorwurf der Unnatürlichkeit verdient diese Uebung so wenig, wie die Erfüllung des Herrenwortes: „Betet ohne Unterlaß!", die schließlich mit der beständigen Vergegenwärtigung Gottes zusammenfällt. Dagegen wird sie übernatürlich genannt werden müssen. Was Hock in seiner Verteidigung zur Widerlegung von Lindworsky anführt, ist überzeugend. Hock hätte noch mehr Beispiele anführen können. Der unvergeßliche Reformator der Breslauer Diözese, Kardinal Melchior v. Diepenbrock, der auch als Mystiker hervorragt, hat in seiner „Erinnerung an Sailer", „seinem geliebtesten Vater in Christo", das Zeugnis ausgestellt: „Das durchscheinende Geheimnis seines inneren Lebens

war die stete Gegenwart Gottes."[1]) Die Stifterin der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Mutter Klara Fey, deren lebenslängliche „Uebung" darin bestand, die Kommuniongesinnung des Morgens festzuhalten, erklärt: „Das innere Leben der Heiligen besteht in der beständigen Sammlung des Geistes vor den Augen Gottes." Der beständige Wandel vor und mit Gott gilt ihr als das vorzüglichste Mittel, um alle Vollkommenheit zu erlangen. Diese „sakramentale Sammlung" hat die ehrwürdige Frau aber nur allmählich erreicht. Sie schreibt diesbezüglich: „Nicht sagen: Das geht aber nicht! Das geht sehr wohl. Anfänglich kann das Schwierigkeiten machen; alles muß gelernt werden. Aber noch jeder, der wollte, hat es gelernt trotz äußerer Beschäftigung an Jesus zu denken und dabei doch die notwendige Arbeit gut zu machen." In jedem Beatifikationsprozeß wird zur Ermittlung der heroischen Gottesliebe auch nach dem „ständigen Wandel in Gottes Gegenwart" gefragt.

Lindworsky redet die von Hock geleitete Seele sarkastisch also an: „Arme Seele! Und dabei sollst du, wohl auch nach dem Willen Gottes, Berufsarbeit verrichten, eine vielköpfige Familie nähren, kleiden, betreuen ...., ein halbes Hundert Queckfilberseelchen unterrichten und im Zaume halten?" Bei Klara Fey findet sich eine Antwort auf diese verzweifelte Frage, indem sie einer Schwester schreibt: „Sehen Sie, wie man in Geschäften steckt! Allein das hindert den Verkehr, selbst die innigste Vereinigung mit dem Herrn nicht, wenn wir treu sind." Ihr Seelenführer leitete sie an, jede halbe Stunde des Tages die heilige „Uebung" zu pflegen; später beobachtete man an ihr, daß sie etwa alle Viertelstunden dies zu tun gewohnt war. Hock ist im Rechte, wenn er es für merkwürdig findet, daß Lindworsky die bald nach seinem Buche erschienene, weitverbreitete Schrift: „Die ‚Uebung' der Mutter Klara Fey" (Freiburg) nicht erwähnt, obschon darin wesentlich dieselbe Uebung empfohlen wird. Bezüglich „der ungesunden Betonung der Mystik", die Hock vorgeworfen wird, könnte Hock sich in seiner Verteidigung auf das eben erschienene Buch: „Grundfragen der katholischen Mystik" von Engelbert Krebs berufen, worin ausführlich die Poulainsche Theorie widerlegt wird. Hock hat die Gefahren einer falschen Mystik und

[1]) Geistlicher Blumenstrauß aus christlichen Dichtergärten. Sulzbach 1852, S. XIII. Auf den folgenden Seiten berichtet Diepenbrock hierüber im einzelnen.

die Einwendungen gegen seine „Uebung" in seinem Büchlein selbst ausführlich besprochen und dadurch gezeigt, daß er mit dem Quietismus nichts zu tun haben will. Hienach muß der Angriff Lindworskys auf Hock der Hauptsache nach als unberechtigt bezeichnet werden. Hocks Büchlein bietet kein Zerrbild „des geistlichen Lebens", sondern dem Wesen nach gesunde und teilweise fast überstrenge Aszese. Gleichwohl verlangt die Gerechtigkeit, auch das hervorzuheben, was Lindworsky zu seiner mißglückten Kritik reizen konnte.

Dazu gehört wohl zunächst die fast schroffe Gegenüberstellung der sonstigen Mittel der Vollkommenheit zu dieser Uebung. Hock legt seine seelsorgliche Entwicklung so dar, als ob er selbst Jahre hindurch von dieser Uebung kaum etwas gewußt hätte und erst mit ihrer Entdeckung zu befriedigenden Ergebnissen in der Seelenleitung gelangt wäre. In Wirklichkeit will Hock doch nur sagen, daß er diese Uebung von Anfang an nicht genügend gewürdigt habe, zumal die sonstigen Uebungen der Frömmigkeit, Gebet, Betrachtung, Kommunion u. s. w. die Vergegenwärtigung Gottes von selbst mit sich bringen. Das „Vater unser" z. B. ohne liebevolles, lebhaftes Denken an den gegenwärtigen Gott verdient kaum den Namen des Gebetes. Bei Hock erscheint demnach die uralte, wenn auch oft viel zu wenig betonte und geübte „Uebung" wie eine ganz neue Praxis. Er läßt sich zu dem Satze fortreißen: „Täglich kommunizieren müßte ja auch aus diesem Elende (der hochmütigen Einbildung) herausführen; aber so wie die Menschen nun einmal täglich die heilige Kommunion empfangen, kommen sie aus dem geistlichen Hochmut nicht heraus, sondern werden vielfach noch darin bestärkt. Dagegen immerfort in der Gegenwart Gottes wandeln und von sich eine gute Meinung haben, ist unmöglich." Dieses übertrieben schroffe Urteil stellt dem Wortlaut nach die Kommunion neben und unter die Vergegenwärtigung Gottes, als ob nicht die Kommunion die erhabenste und ergreifendste Vergegenwärtigung Gottes mit sich brächte. Die „Uebung" der Klara Fey bestand gerade darin, daß sie die Kommunionstimmung den Tag über festzuhalten suchte. Auf ähnliche Weise kann und soll die Gebetsstimmung und damit der Verkehr mit dem gegenwärtigen Gott dauernd gemacht werden. Schließlich sind die von Hock empfohlenen, eigenen Akte der Vergegenwärtigung Gottes doch nur planmäßig wiederholte Stoßgebete. Die beständige Vergegenwärtigung Gottes erscheint somit nicht als eine durchaus neue Methode

der Frömmigkeit, sondern als die Vervollkommnung und zum innerlichen Leben fortschreitende Vollendung der sonstigen unentbehrlichen Uebungen. Das dürfte Lindworsky mit seiner „naturgemäßen, sanften Methode der bisherigen Aszetik" meinen.

Die Grundlage für diese auffällige Trennung und Sonderstellung der Vergegenwärtigung Gottes liegt nun wohl in der Annahme Hocks von „den zwei Wegen zum Erlernen des Wandels vor Gott". Als ersten bezeichnet er die Liebe. Streng genommen kann die Liebe, das Ziel des Strebens nach Vollkommenheit, nicht ein Weg, bezw. ein Mittel zur Vergegenwärtigung Gottes genannt werden.[1]) Wahr ist jedoch, daß die Liebe naturgemäß sich in der Vergegenwärtigung der geliebten Person, im beständigen Denken an sie äußert. Eben deshalb ist das Gegenwärtigbleiben in Gott und mit Gott von der Liebe Gottes unzertrennlich. Deus caritas est et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo (I Jo. 4, 15). Von diesem „Wege" unterscheidet Hock den zweiten „noch recht schweren, aber bedeutend leichteren" Weg, nämlich: „Den Wandel vor Gott lernen durch beständige Uebung in der Vergegenwärtigung Gottes." Allein auch dieser Weg ist der Hauptsache nach in und mit der Liebe gegeben. „Es handelt sich", sagt Hock (Veritati! S. 9) „beim Wandel in der Gegenwart Gottes um Akte der übernatürlichen Gottesliebe." Wesentlich sind also die „beiden Wege" nicht voneinander verschieden. Die Vergegenwärtigung Gottes ist im ersten Fall eine Aeußerung der vollkommenen Liebe, im zweiten ein Streben der wachsenden und daher unvollkommenen Liebe nach Vollendung. Helles Licht bringt in die ganze Sache der heilige Thomas, der auf die Frage: Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta (2. II. qu. 24. a. 8) die Antwort gibt: Ex parte diligentis tunc est caritas perfecta, quando aliquis secundum totum suum posse diligit. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo sic quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum, et haec est perfectio caritatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanae vitae infirmitatem semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum. Alio

[1]) In dem ansprechenden Büchlein von Josef Löcherer, Der Wandel vor Gott (6. Aufl. von P. Chrodegang Hartmann O. S. B.) 1921, heißt es S. 6: „Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ist zwar eines der vortrefflichsten Mittel zur Vollkommenheit, aber noch nicht die Vollkommenheit selbst, welche nur in der vollkommenen Liebe besteht."

modo ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis praetermissis aliis nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit et ita est perfectio caritatis quae est possibilis in via; non tamen est communis omnibus habentibus caritatem. Tertio modo ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium, et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus.

Die auf den „beiden Wegen" Hocks Wandernden gehören sämtlich zu der zweiten Klasse des Aquinaten. Eine vollkommene Liebe, die sich in der Vergegenwärtigung Gottes nicht mehr durch „Lernen" zu üben hätte, gibt es hienieden nicht. Die genannte zweite Klasse beschreibt aber Löcherer (a. a. O., S. 128) also: „Es sind wenige, welche die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes ernstlich ins Werk setzen; noch wenigere sind, die in derselben größere Fortschritte machen; nur ganz wenige bringen es zur Vollkommenheit. Die Ursache dessen ist, weil gar manche Hindernisse im Weg stehen, welche zu überwinden die wenigsten Mut und Ausdauer genug besitzen." Diese Worte umschreiben die Worte des heiligen Thomas, wonach die hienieden mögliche Vollkommenheit in der Liebe nicht allen gemeinsam ist.

Auch diese Wahrheit hat Hock in seinem Eifer nicht genug berücksichtigt. Zweifelsohne gibt es viel mehr Christen, die jene mögliche Vollkommenheit erreichen könnten, als sich wirklich finden. Hock hat daher ein gutes Werk getan, indem er durch sein Buch alle, die fromm leben wollen, dazu anregte. Seine Mahnung an den Klerus und die Ordensleute im Vorwort verdient die wärmste Beherzigung. In einer Ordensregel der neueren Zeit heißt es: „Das Leben der Mitglieder soll eine beständige Sammlung des Geistes sein, und um hiezu zu gelangen, werden sie sich vor allem die Uebung der Gegenwart Gottes angelegen sein lassen, indem sie sich selbst oftmals zu kurzen, aber eifrigen Schußgebeten erwecken .... Die Uebung der Gegenwart Gottes soll all ihre Handlungen begleiten, damit alles, was sie tun, recht getan und der göttlichen Majestät wohlgefällig sei. Ganz besonders sollen sie trachten, sich diese Uebung bei Verrichtung heiliger Handlungen anzugewöhnen, wenn sie das Offizium beten u. s. w. Denn wenn die Mitglieder ihre Werke nicht in dem lebendigen Glauben an die Gegenwart

Gottes verrichten, so werden nur Sinnlichkeit und Leidenschaft die Triebfedern ihrer Handlungen sein." — Der von Leo XIII. verurteilte Amerikanismus, das gerade Gegenteil des stillen Wandels vor Gott, ist praktisch nur zu sehr in Kleruskreisen verbreitet. Die von P. Lallemant, den Hock mit Recht so hoch schätzt, gewünschten innerlichen Männer des Gebetes und der Sammlung, die wahren Mystiker, sind gerade unserer veräußerlichten Zeit vor allem notwendig. Bezüglich der Klöster sind 1918 die Worte in die Welt gerufen worden:[1]) „Wenn irgend einmal, so müssen jetzt die Klöster wahre Klöster sein: nicht bloße Rentnerheime, bloße landwirtschaftliche und industrielle Produktionsinstitute, sondern Heimstätten eines Idealismus, der die Bewohnerschaft des ganzen Umkreises packt und erhebt, Mittelpunkte wahrer Beschaulichkeit und Innerlichkeit, die den modernen Ahasver auf erlösende Gedanken bringen; Mittelpunkte wissenschaftlicher und künstlerischer Arbeit, deren Ergebnisse wie Engel durch die Lande ziehen, die Pilger dieser Erde an die wahre Heimat gemahnend."

Diese Wünsche kann Hocks Büchlein erfüllen helfen, das mit tiefem Ernst zur Gottinnigkeit anleitet. Allein so schnell und so durchwegs, wie Hock dies anstrebt, wird es kaum gehen. Daß er das höchste Ziel anstrebt und dazu die steilsten und kürzesten Wege in Vorschlag bringt, kann ihm nicht verübelt werden. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß seine energische Methode mit der zeitlichen Berechnung des Erfolges zum mindesten den Schein der gewaltsamen Schablone erhält. Auch die Betonung der Freiheit in der Abwehrschrift hebt diesen Schein nicht ganz auf. Hier behält das Wort Lindworskys eine gewisse Berechtigung: „Der Irrtum Hocks ist kein anderer als der, den schon so manche begeisterte Anhänger des Wandels in Gottes Gegenwart begangen haben; man überträgt die eigene geistige Verfassung ohneweiters auf andere Menschen." An den günstigen Erfolgen, die Hock selbst mit seiner Methode erzielt, ist nicht zu zweifeln. Ob andere trotz besten Willens damit das gleiche erreichen werden, bleibt abzuwarten. Immerhin hat die Kontroverse beigetragen, die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf eines der wichtigsten Lebenselemente der Gegenwart zu richten, auf die Bil-

[1]) Josef Eberle, Die Ueberwindung der Plutokratie. Wien 1918, S. 242.

dung von wahren, ernsten Christen. Der Weg zur Heiligkeit, auf den P. Faber in den eingangs angeführten Worten hinweist, fällt mit der von Hock empfohlenen Uebung zusammen.

Kirchenaustritt und Wiederversöhnung.

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., St. Joseph, Coesfeld i. W.

Ein eifriger Seelsorger erzählte gelegentlich von den vielen Kirchenaustritten, die nach der Revolution in der Großstadt, wo er wirkte, systematisch betrieben wurden. Manchmal kommt es nun vor, daß solche den Anschluß an die Kirche wieder suchen, z. B. anläßlich der Heirat mit einer katholischen Braut. So wußte der Pfarrer folgenden Fall zu berichten:

Ein Mann, der aus der Kirche ausgeschieden war, wollte sich der katholischen Braut zuliebe kirchlich trauen lassen. Der Seelsorger machte ihn auf die Folgen des vollendeten Kirchenaustrittes aufmerksam und erbot sich, vom Ordinariate die nötigen Vollmachten für die Wiederaufnahme in den Schoß der Kirche zu erbitten. Eines Tages kam nun der Bräutigam und erklärte, er habe bereits bei einem andern Geistlichen gebeichtet. Damit gab sich der Pfarrer nicht zufrieden. Um den Heiratskandidaten von der Exkommunikation loszusprechen und mit der Kirche feierlich zu versöhnen, bestellt ihn der Pfarrer auf einen bestimmten Tag, auf eine bestimmte Stunde zu einem bestimmten Beichtstuhl. Nach der Beichte und Wiederaussöhnung sollte sofort die Trauung stattfinden. Doch das Brautpaar kam nicht.

Diese Erzählung gab mir Anlaß zu zwei Fragen:

I. Welche kirchliche Strafe zieht der Austritt aus der Kirche nach sich?

II. Wie muß oder wie kann der Wiedereintritt (die Versöhnung) stattfinden?

I.

Welche Strafe zieht der Austritt aus der Kirche nach sich?

Ich betrachte in dieser Abhandlung nur den formellen, vor dem Pfarrer oder dem Standesbeamten erklärten Austritt aus der Kirche. Fälle, wo es sich bloß um den tatsächlichen Abfall von der Kirche handelt, finden in der Lösung unseres Falles ihre entsprechende Beantwortung.

Der Austritt aus der Kirche läßt sich verschieden denken: Entweder schließt sich der Austretende einer häretischen Sekte an; dann wird er haereticus; oder er wirft das ganze Christentum über Bord; in diesem Falle wird er apostata genannt; oder endlich, er trennt

sich nur vom Gehorsam gegen den Papst oder der kirchlichen Gemeinschaft, dann trifft ihn die kirchliche Strafe als einen schismaticus (can. 1325, § 2). Nach can. 2314, § 1 und 2, ist für alle drei Vergehen (haeresis, apostasia, schisma) pro foro interno dieselbe Strafe festgesetzt, nämlich die excommunicatio speciali modo Sedi Apostolicae reservata.

Schwieriger ist die Frage:

II.

Wie muß oder wie kann die Wiederaufnahme in die Kirche stattfinden?

Wir scheiden zunächst die Statuten der einzelnen Diözesen aus. Der Ordinarius loci kann nach seinem Gutdünken bestimmen, in welcher Form die Aufnahme in die Kirche zu geschehen hat; er kann festsetzen, daß sie im äußeren Forum vorgenommen werden muß. — Hier kommt nur das ius commune in Betracht. Wie gestaltet sich nach den Bestimmungen des neuen Kirchenrechtes die absolutio a censura contracta propter haeresim vel apostasiam aut schisma? Muß der Fall in foro externo abgewickelt oder kann er nach Umständen in foro interno erledigt werden?

Ein dreifacher Weg zur Wiederversöhnung scheint mir offen zu sein: Den ersten Weg zeichnet can. 2314, § 2, vor: Absolutio ab excommunicatione de qua in § 1, in foro conscientiae impertienda, est speciali modo Sedi Apostolicae reservata. Si tamen delictum apostasiae, haeresis vel schismatis ad forum externum ordinarii loci quovis modo deductum fuerit, etiam per voluntariam confessionem, idem Ordinarius, non vero Vicarius Generalis sine mandato speciali, resipiscentem, praevia abiuratione iuridice peracta aliisque servatis de iure servandis, sua auctoritate ordinaria in foro exteriore absolvere potest; ita vero absolutus, potest deinde a peccato absolvi a quolibet confessario in foro conscientiae. Abiuratio vero habetur iuridice peracta, cum fit coram Ordinario loci vel eius delegato et saltem duobus testibus.

Nach diesem Paragraphen ist die Lösung unseres Falles folgende: Ein von der Kirche Ausgeschiedener bittet den Pfarrer oder den Beichtvater um Wiederaufnahme in die Kirche. Der Schuldige oder der Pfarrer, bezw. der Beichtvater, berichtet den Fall an das Ordinariat mit dem Ersuchen, der Bischof oder sein Delegierter möchten den Schuldigen in foro externo nach den geltenden Rechtsgrundsätzen von der Zensur absolvieren. Ist die absolutio pro foro externo erteilt, dann ist in foro interno jeder Beichtvater zuständig. Dieser Weg ist der sicherste. Er wurde durch Dekret des heiligen Offiziums vom 19. Februar 1916 (Acta Apostolicae Sedis VIII, 61) den Bischöfen empfohlen, welche um Vollmachten für die Wiederaufnahme von Häretikern und Apostaten einkamen. Dieser Weg

ist der sicherste, weil die Angelegenheit sowohl in foro externo wie interno geregelt wird.

Ueber die verschiedenen Absolutionsformeln und -möglichkeiten vgl. Linzer „Quartalschrift" 70., 736, Anm. 1, und 737, Anm. 5, wo die Ansicht Hollwecks (§ 43 nota 6) nicht in allem richtig wiedergegeben ist.

Eine zweite Lösung bietet can. 2251. Si absolutio censurae detur in foro externo, utrumque forum afficit; si in interno, absolutus, remoto scandalo, potest uti talem se habere etiam in actibus fori externi; sed nisi concessio absolutionis probetur aut saltem legitime praesumatur in foro externo, censura potest a Superioribus fori externi, quibus reus parere debet urgeri, donec absolutio in eodem foro habita fuerit.[1])

Wenden wir diesen Kanon auf unseren Fall an. Der Pfarrer oder der Beichtvater werden von einem Pönitenten um die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft ersucht. Der Schuldige bittet aber um eine möglichst geheime Wiederversöhnung ohne die kirchlichen Formalitäten, oder der Pfarrer hält eine feierliche Aufnahme nicht für angebracht. Was tun? Der Beichtvater oder der Pfarrer kommen in Rom oder beim Ordinarius um die Vollmacht ein, absolvendi in foro interno a censura speciali modo Sedi Apostolicae reservata. Die den Bischöfen von der Pönitentiarie pro foro interno gewährten Fakultäten wurden durch das Dekret der Konsistorialkongregation vom 25. April 1918 (Acta Apost. Sedis X, 190 ssq.) nicht kassiert. Hat der Pfarrer die Vollmacht zu absolvieren erlangt, so kann er den Schuldigen in foro interno von der Zensur absolvieren, und in foro externo als absolviert ansehen, solange das Ordinariat keine Schwierigkeiten macht. Anders, wenn der Beichtvater absolviert. Der Pönitent oder der Beichtvater müssen den Pfarrer von der erteilten Absolution benachrichtigen, damit der Seelsorger den Schuldigen zum Tisch des Herrn hinzutreten und im Todesfalle des kirchlichen Begräbnisses teilhaftig werden läßt.[2])

---

[1]) Die Absolution in foro interno wurde auch im alten Rechte manchmal als pro foro externo geltend angesehen; vgl. Lezana, Summa Quaest. Reg. v. Absolutio n. 7; Linzer Quartalschrift 70., 730, Anm. 2. Nach der Entscheidung des heiligen Offiziums vom 5. August 1898 konnten die Bischöfe und deren Delegierte auf Grund der ihnen von der heiligen Pönitentiarie (also pro foro interno) verliehenen Vollmachten die Mitglieder geheimer Gesellschaften von der Zensur absolvieren, auch wenn sie notorische Mitglieder waren. Münster. Amtsbl. 1899, S. 41; „Pastor bonus" 11., 182.

[2]) Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, § 33, Anm. 2, schreibt: Die seelsorgliche Praxis und die Rücksichtnahme auf das forum externum werden es wünschenswert erscheinen lassen, daß dem im Bußgerichte von einer Zensur fori externi Absolvierten ein Zeugnis gegeben werde, das dieser seinem ordentlichen Seelsorger zu präsentieren hat, damit derselbe eventuell sein Verhalten darnach einzurichten vermag, z. B. bei Spendung von Sakramentalien, Begräbnis u. s. w. Die Praxis, alles, was dem forum externum angehört, möglichst im Bußgerichte abzumachen, hat ihr Bedenkliches und

Allerdings ist es dem Seelsorger anheimgestellt, die in foro interno erteilte Absolution zu ignorieren und den Fall dem Ordinariate zur Kenntnis zu bringen. Doch dürfte es in den seltensten Fällen der pastorellen Klugheit entsprechen, einem Pönitenten, der in foro interno seine Angelegenheit in Ordnung gebracht hat, noch in foro externo außer der Mitteilung der erlangten Absolution weitere Lasten aufzuerlegen. Unsere modernen Pastorationsverhältnisse, namentlich in den Großstädten, erheischen ein Verfahren, wie es der heilige Ordensstifter Benediktus im Kapitel von dem Abte in die Worte zusammenfaßt: Superexaltet misericordiam iudicio. In ipsa autem correptione prudenter agat, et ne quid nimis, ne dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas; memineritque calamum quassatum non conterendum; vitia prudenter et cum caritate amputet, ut viderit unicuique expedire. Denselben Gedanken enthält can. 2214, § 2. Zudem dürfen wir nicht vergessen: Ein Pönitent, der im Beichtstuhl gut und ohne viele Formalitäten behandelt wurde, ist nach erhaltener Absolution eher bereit, in Rom persönlich oder durch den Beichtvater die nötigen Schritte zu tun.

Der anfangs erwähnte Ehekasus wies mich auf einen dritten Weg, der nicht immer, aber doch in vielen Fällen meines Erachtens betreten werden kann. Bei manchen Pönitenten, z. B. Brautleuten, muß der Beichtvater oder Seelsorger nach Umständen die vorkommenden Fälle sehr rasch erledigen. Solchen Leuten steht nicht immer die Zeit zur Verfügung, öfters im Pfarrhaus vorstellig zu werden, um die Weisungen des Ordinariates entgegenzunehmen, ferner ist die Ziviltrauung bei solchen entweder bereits vollzogen, womit in den Großstädten vielfach das eheliche Zusammenleben beginnt, oder die Ziviltrauung ist schon auf einen bestimmten Tag festgelegt. Solchen Brautleuten noch Schwierigkeiten machen mit einem Rekurs an das Ordinariat oder gar nach Rom, heißt manche derselben von der kirchlichen Trauung und von der Aussöhnung mit der Kirche abwendig machen, wie der Ehekasus zeigte. Periculum in mora! Sollte hier nicht der casus urgentior im Sinne des can. 2254 tatsächlich gegeben sein?[1]) Er lautet: In casibus urgentioribus, si nempe censurae latae sententiae exterius servari nequeant sine

ist auch den Seelen kaum zuträglich. Sie werden sich der Schwere ihrer Verbrechen gar nicht bewußt. Sind sie dies und wahrhaft reuig gesinnt, so ist ihnen die Rekonziliation pro foro externo nicht zu schwer.

[1]) Mit Berufung auf diesen Kanon schreibt Leitner, Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, S. 88, II.: „In dringenden Fällen kann auch der Beichtvater die Abgefallenen absolvieren, jedoch mit der Auflage, den Befehlen der Kirche zu gehorchen." — Ein Beichtvater, der kraft päpstlicher Delegation von Zensuren absolvieren kann, ist nicht Superior im Sinne des can. 2254, an den der Rekurs nach abgelegter Beicht und erlangter Absolution ergriffen werden kann. — Ut quis possit publice uti absolutione, necesse est, ut de illa publice constet. Ut autem publice constare censeatur, satis est, quod publice constet illum fuisse confessum habenti potestatem. Bucceroni[4], Instit. Moral. II, n. 1101.

periculo gravis scandali vel infamiae, aut si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere per tempus necessarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, quoquo modo reservatis absolvere potest iniuncto onere recurrendi, sub poena reincidentiae, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo, reticito nomine, ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate et standi eius mandatis.

§ 2. Nihil impedit, quominus poenitens etiam post acceptam, ut supra, absolutionem, facto quoque recursu ad Superiorem, alium adeat confessarium facultate praeditum, ab eoque, repetita confessione saltem delicti cum censura, consequatur absolutionem, qua obtenta, mandata ab eodem accipiat, quin teneatur postea stare aliis mandatis ex parte Superioris supervenientibus.

§ 3. Quodsi in casu aliquo extraordinario hic recursus sit moraliter impossibilis, tunc ipsemet confessarius, excepto casu, quo agatur de absolutione censurae, de qua in can. 2367, § 1 (absolutio complicis), potest absolutionem concedere sine onere, de quo supra, iniunctis tamen de iure iniungendis et imposita congrua poenitentia et satisfactione pro censura, ita ut poenitens, nisi intra congruum tempus a confessario praefiniendum poenitentiam egerit ac satisfactionem dederit, recidat in censuram.[1])

Diesen Kanon glaube ich eingehend erklären zu müssen, da er für die Absolution von Zensuren im allgemeinen wie besonders für unseren Fall von höchster Wichtigkeit ist. Richtig verstanden und richtig angewandt, wird er dem Beichtvater und dem Pönitenten den Weg aus vielen Schwierigkeiten und Verlegenheiten zeigen und noch manche Katholiken der Einheit erhalten, die sonst infolge langen Geduldens auf eine Lossprechung, die mit allerlei Schwierigkeiten verbunden ist, den Weg zum Beichtstuhl und zur Kirche nicht mehr finden.

Als dringender Fall kann beispielsweise betrachtet werden: Die Notwendigkeit des Zelebrierens, um dem Aergernis u. s. w. vorzubeugen, Notwendigkeit des Kommunionempfanges (so z. B. feiern am Gründonnerstag bestimmte Klassen von Gläubigen ihre Osterkommunion wie Ordensleute, Kollegien, Seminarien, Pensionate. Ein Fernbleiben vom Tisch des Herrn würde sehr auffallen), ferner

[1]) Bezüglich eines Bruches des Briefgeheimnisses wurde an die heilige Pönitentiarie die Anfrage gerichtet: Utrum tuta conscientia doceatur et in praxim deducatur, ut quidam volunt, propter hodiernum periculum ne aperiantur epistolae a potestate civili, non requiri ut epistola ad Summum Pontificem dirigatur in casibus urgentioribus, vel quando adiri nequit papa. Die Antwort der heiligen Pönitentiarie vom 9. November 1888 lautete: Negative, cum in precibus nomina et cognomina sint supprimenda (Bucceroni, Euchiridion Morale, p. 404).

der Empfang des Ehe- und Weihesakramentes, der nicht ohne Aergernis oder Diffamation verschoben werden kann.[1]) Das Zelebrieren der heiligen Messe, eine bevorstehende Trauung u. s. w. genügen an und für sich noch nicht, wenn nicht ein schweres Aergernis oder Diffamation hinzutritt.[2])

Einer Erklärung bedarf auch der Satz: si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere. Diesen Fall hatte bereits der heilige Alfons[3]) als dringend bezeichnet, ebenso die heilige Inquisitionskongregation[4]) durch Entscheidung vom 16. Juni 1897. Der Pönitent ist nach Hollweck[5]) zu fragen, ob es ihm sehr schwer falle, erst in etwa einem Monat absolviert zu werden. Wenn er die Frage bejaht, so kann er sogleich die Absolution empfangen, aber er hat entweder selbst oder durch den Beichtvater schriftlich sich nach Rom zu wenden. Das durum ist also subjektiv zu verstehen; der Beichtvater muß auf die besonderen Verhältnisse und Anlagen des Pönitenten Rücksicht nehmen. Würde das durum objektiv gefaßt, dann könnte immer die Absolution gespendet werden; denn es ist nicht nur sehr hart, sondern auch sehr gefährlich, bloß einen Tag in einem solchen Seelenzustand zu verharren.

Darf nun der Beichtvater den Pönitenten in einer Weise beeinflussen, daß er das Warten auf die Absolution als eine drückende Last, als wahrhaft peinlich empfindet? Gewiß. Ist es doch für einen Priester heilige Pflicht, das Beichtkind zu einem tiefen Abscheu gegen die Sünde und zu einem großen Verlangen nach der heiligmachenden Gnade zu stimmen. Empfindet nun der Schuldige nach einer solchen Ermahnung den Sündenzustand als wirklich hart, dann darf die Absolution gespendet werden.[6])

Quilibet confessarius: Nach Hollweck[7]) spendet in diesem Falle der Pfarrer oder dessen Stellvertreter die Absolution auch pro foro externo: der Beichtvater nur pro foro interno.

[1]) Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze, § 36, nota 3; § 275, nota 3; „Pastor bonus" 6, 450; Noldin[12], De Sacramentis n. 366, 6.

[2]) Hinschius, System des katholischen Kirchenrechtes, 6., 1., S. 179, Note 2 bis 4. — Der Wunsch, so bald wie möglich die heilige Kommunion zu empfangen, kann nicht ohneweiters als casus urgentior betrachtet werden, wie die Linzer „Quartalschrift" 73., 405, annimmt, wenn sie schreibt: „Da es sich um einen casus urgentior handelt — denn die Frau möchte so bald als möglich die heilige Kommunion empfangen —, so findet hier der can. 2254, § 1, seine Anwendung." Allerdings wird zum Wunsche nach der heiligen Kommunion leicht noch das durum valde esse permanere in gravi peccato per tempus necessarium ad petitionem et concessionem facultatis absolvendi a reservatis (S. C. Inquis. 16. Juni 1897) kommen, was wirklich den Tatbestand des casus urgentior herbeiführt.

[3]) Theol. mor. l. VI, n. 585. Die Anfrage des Bischofs von Mende und die Antwort der Kongregation vom 16. April 1897 siehe „Pastor bonus" 9., 435 sq.

[4]) Hollweck, l. c. § 36, nota 3.

[5]) L. c. Zu bemerken ist, daß die Entscheidung vom 16. Juni 1897 von valde durum, der can. 2254 nur von durum spricht.

[6]) Gennari, Quistioni Theologico-Morali, p. 297 sq.

[7]) L. c. § 39, nota 5; vgl. § 35, nota 4, § 38, nota 6

Ist der Beichtvater verpflichtet, über die Gesinnung des Pönitenten sich Rechenschaft zu geben? Ohne Zweifel. Zunächst muß der Beichtvater sich vergewissern, daß der Schuldige seine Tat auch bereut; sonst ist die Absolution nichtig. Die Doktrin nimmt allerdings an, daß in Ausnahmefällen, wo die Aufrechterhaltnng der Strafe den Schuldigen nur noch verstockter und unbußfertiger machen würde, die Zensur auch so behoben werden könnte. Ferner muß der Pönitent die geforderte Genugtuung leisten, wie Widerruf, Restitution, Abbitte u. dgl., oder doch das aufrichtige Versprechen geben, sie zu leisten.[1])

Sub poena reincidentiae. Dazu bemerkt die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie:[2]) „Nach der gewöhnlicheren Meinung der Theologen, welche praktisch sicher ist, tritt der Rückfall in eine frühere Zensur, ebenso wie die ursprüngliche Strafe

---

[1]) Hollweck, l. c. § 31, nota 3 bis 5.

[2]) 1887, S. 585; vgl. Hinschius, l. c. 5, S. 148 f. und 674, 3. — Für die Absolution in casu urgentiori ist der Rekurs nach Rom für alle dem Apostolischen Stuhle vorbehaltenen Fälle, sei es, daß sie einfachhin, sei es, daß sie in besonderer Weise reserviert sind, notwendig. Es erhellt dies ausdrücklich aus einer Antwort, welche die Inquisitionskongregation vom 17. Juni 1891 auf eine diesbezügliche Anfrage erteilte. Es war angefragt worden: „Utrum.... clausula sub poena reincidentiae etc. referatur solummodo ad absolutionem a censuris et casibus speciali modo R. P. reservatis, an etiam ad absolutionem a simpliciter Papae reservatis?“ Die Kongregation antwortete: Negative ad Iam partem, affirmative ad IIam partem („Pastor bonus“ 6., 449 f.; Hollweck, l. c. § 39, Anm. 4). Anders bei der Absolution in schwerer Krankheit. Wer in lebensgefährlicher Krankheit von einer dem Papste simpliciter reservierten Zensur losgesprochen wurde, bedarf nach der Entscheidung der römischen Inquisition vom 17. Juni 1891 keines Rekurses. Der Zweifel lautete: Utrum auctores moderni post const. Apostolicae Sedis (contra ius commune, c. 22 in VI°. 5, 11; c. 13 X, 5, 39 et Rit. Rom., de poenit., tit. III., cap. I, n. 23) recte doceant, ei, qui in articulo mortis a quolibet confessario a quibusvis censuris quomodocumque reservatis absolutus fuerit, tunc solummodo imponendam esse obligationem se sistendi Superiori recuperata valetudine, si agatur de absolutione a censuris speciali modo Papae reservatis, an huiusmodi recursus ad Superiorem etiam necessarius sit in absolutione a censuris simpliciter S. Pontifici reservatis? Affirmative ad Iam partem, negative ad IIam partem; iuxta resolutionem fer. IV., 28 Junii 1882 (Hollweck, l. c. § 39, Anm. 4). Der Autor läßt versehens die Entscheidung im Jahre 1896 statt 1891 ergehen. Vgl. Kleyboldt, Sammlung kirchlicher Erlasse für die Diözese Münster, S. 255 f.; richtig 17. Juni 1891: Hollweck, l. c. § 40, Anm. 2 und 3, und § 41, Anm. 3. — Vgl. auch die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 16. Jänner 1892. Die Anfrage war: Quoad absolutionem censurarum specialiter reservatarum in articulo vel periculo mortis dubitatur: utrum infirmus si convalescit et onus non adimplet se praesentandi Superiori, in eandem excommunicationem reincidat, an non? Die Antwort lautete: Datur Decretum fer. IV. 19. Augusti 1891, super dubiis, quae sequuntur: An obligatio standi mandatis Ecclesiae a Bulla Apostolicae Sedis imposita sit sub poena reincidentiae, vel non. R. Affirmative ad Iam partem; negative ad IIam. („Pastor bonus“ 4., 431, VI.).

selbst, nur im Falle einer schweren Verschuldung ein. Wenden wir diese Lehre auf unseren Fall an, so ergibt sich, daß nur die schwer sündhafte Vernachlässigung der Pflicht, innerhalb eines Monates sich an den Heiligen Stuhl zu wenden, die Strafe des Rückfalls nach sich zieht. Das drücken auch die in der Entscheidung vorkommenden Worte: Sub poena tamen reincidentiae in eandem censuram aus. Der Rückfall ist eine Strafe; nun kennt aber das Kirchenrecht keine Strafe, wenigstens keine poena medicinalis, ohne Schuld, und keine schwere Strafe ohne schwere Schuld. Vergeßlichkeit also oder Unmöglichkeit, auch nur brieflich sich nach Rom zu wenden, schließen den Rückfall in die frühere Zensur aus; auch eine bloß leicht schuldbare Nachlässigkeit führt denselben noch nicht herbei. C. 22. in VI°, 5, 11 sagt: si contempserint praesentare und ne sic censurae illudant ecclesiasticae, decernimus in eandem censuram recidere ipso iure." Can. 2218, § 2: Non solum quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena tum latae tum ferendae sententiae, etiam in foro externo, si pro foro externo excusatio evincatur.

Intra mensem saltem per epistolam et per confessarium.

Der Monat muß hier nach can. 34, § 3. 1°, 3°, 4° berechnet werden: Si tempus constet uno vel pluribus mensibus.... et terminus, a quo explicite vel implicite assignatur: 1° Menses et anni sumantur prout sunt in calendario. 3° Si terminus a quo non coincidat cum initio diei, primus dies ne computetur et tempus finiatur expleto ultimo die eiusdem numeri. 4° Quod si mensis die eiusdem numeri careat, tunc pro diverso casu tempus finiatur incipiente vel expleto ultimo die mensis.

Der terminus a quo ist beim Rekurs implicite angegeben, nämlich der Moment der Absolution; dieser terminus fällt für gewöhnlich nicht mit dem Tagesanfang zusammen. Wer also am 28. Juni morgens 9 Uhr absolviert wurde, muß spätestens Mitternacht vom 28. auf 29. Juli den Rekurs angetreten haben.

Wer am 31. Jänner morgens 11 Uhr die Lossprechung erhielt, ist verpflichtet, nachts 12 Uhr vom 28. Februar auf 1. März sein Bittgesuch eingereicht zu haben.

Für ein Schaltjahr, wo nach dem calendarium Romanum der Schalttag (24. und 25.) als ein Tag gerechnet wird, ergibt sich folgendes Bild:

Absolution während:	Rekurs nachts 12 Uhr:
25. I. 1924	26.—27. II. 1924
26. I. „	27.—28. II. „
27. I. „	28.—29. II. „
28. I. „	29. II.—1. III. „
29. I. „	29. II.—1. III. „
30. I. „	29. II.—1. III. „

Absolution während:		Rekurs nachts 12 Uhr:
31. I. 1924		29. II.—1. III. 1924
25. II. „	(25. II.=24. II. biss.)	24.—25. III. „
26. II. „	(26. II.=25. II.)	25.—26. III. „
27. II. „	(27. II.=26. II.)	26.—27. III. „
28. II. „	(28. II.=27. II.)	27.—28. III. „
29. II. „	(29. II.=28. II.)	28.—29. III. „
1. III. „		1.—2. III. „

Eine weitere Frage ist: Worauf bezieht sich saltem? Auf infra mensem, auf per epistolam oder per confessarium?

Für eine Beziehung auf infra mensem sprechen folgende Gründe:

1. Nach klassischem Latein kann saltem der Zeitbestimmung auch nachgesetzt werden. Horaz z. B. schreibt: hos sex dies saltem.

2. Die römischen Entscheidungen vom 23. Juni 1886, 17. Juni 1891 und 16. Juni 1897 setzen saltem vor infra mensem.

Saltem bezieht sich meines Erachtens in erster Linie auf per epistolam und per confessarium.

Dafür redet: 1. Die Stellung des saltem im can. 2254: saltem per epistolam; 2. vor allem der Sinn des Kanons: Um diesen richtig zu verstehen, müssen wir einen historischen Exkurs machen. Es hing mit dem Strafzweck der Reservation zusammen, daß der Schuldige persönlich bei den kompetenten Obern erschien, um die Lossprechung zu erhalten. War der Schuldige verhindert, persönlich nach Rom (bei päpstlichen Zensuren) zu reisen, so konnte die Absolution von jedem Beichtvater gespendet werden; aber nicht ohne jegliche Auflage. Die Doktrin unterschied nämlich auf Grund der älteren Rechtsquellen: I. Ständig Verhinderte zu einer Romreise. Für solche galt das Axiom: Casus papalis stante impedimento perpetuo fit in utroque foro casus episcopalis. Ein schriftlicher Rekurs nach Rom wurde nicht gefordert. Bestimmte Klassen von Personen wurden im alten Rechte als dauernd Verhinderte bezeichnet; dahin gehörten selbstverständlich kranke oder kränkliche Personen; aber auch wirklich Arme, Dienstboten, Unmündige, Frauen, Greise über sechzig Jahren, Geschäftsleute und Arbeiter, d. h. solche, welchen die Sorge für ihr Geschäft und ihre Familie eine derartige Reise nicht gestattete, Beamte, Ordensleute beiderlei Geschlechtes.

II. Zeitweilig Verhinderte, also entweder auf kürzere (bis sechs Monate) oder längere (ein halbes Jahr bis fünf Jahre) Zeit. Diese wurden auf ihre Bitten hin, sowohl im forum internum als externum absolviert, mit der Auflage nach Wegfall des Hindernisses innerhalb 30 Tagen persönlich in Rom die Absolution zu erbitten; taten sie es nicht, dann trat die Zensur wieder ein (reincidentia). Von einem schriftlichen Gesuch an den zuständigen Oberen ist in den Quellen nicht die Rede und die Doktrin hat es abgelehnt, eine solche

Verpflichtung zu statuieren.[1]) Die Inquisitionskongregation hat nun durch den Entscheid vom 23. Juni 1886 klares, den Zeitverhältnissen entsprechendes Recht geschaffen. Der persönliche Rekurs ist nicht mehr gefordert;[2]) er kann und muß sogar in bestimmten Fällen durch den schriftlichen ersetzt werden; das saltem bezieht sich daher sinngemäß auf per epistolam. Die Anfrage an die genannte Behörde lautete:

I. Utrum tuto adhuc teneri posset sententia docens ad episcopum aut ad quemlibet sacerdotem approbatum devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo reservatorum, quando poenitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi S. Sedem? Resp.: Attenta praxi S. Poenitentiariae praesertim ab edita Constitutione Apostolica s. m. Pii IX., quae incipit: „Apostolicae Sedis" Negative. II. Quatenus (ad I^{um}) negative, utrum recurrendum sit saltem per litteras ad E. S. Poenitentiariae Praefectum pro omnibus casibus Papae reservatis, nisi Episcopus habeat speciale indultum, praeterquam in articulo mortis ad obtinendum absolvendi facultatem, Resp.: Affirmative. Dann folgt die Vollmacht für die dringenden Fälle (in casibus urgentioribus).

Noch eine andere Entscheidung des heiligen Offiziums vom 8. Juli 1860 beweist die Richtigkeit des eben Gesagten. Auf die Anfrage: An impediti adire Romam in persona, teneantur adire saltem per epistolam aut procuratorem ad absolutionem a casibus Sedi Apostolicae reservatis impetrandam? lautet die Antwort: Consulat probatos auctores, inter quos S. Alphonsum de Liguorio.[3])

---

[1]) Hollweck, l. c. § 39, nota 2 bis 4; Linzer „Quartalschrift", 46., 132; Bucceroni, Instit. Moral., n. 800.

[2]) Der Rekurs nach Rom ist vorgeschrieben, auch wenn der Schuldige zeitlebens verhindert wäre, in Rom persönlich zu erscheinen. Auf die Frage: Utrum responsum S. Officii sub die 30 (23) Junii 1886 valent etiam pro casu, quando poenitens fuerit perpetuo impeditus? antwortete das heilige Offizium unter dem 17. Juni 1891: Affirmative („Pastor bonus" 6., 450). S. Off. 30. März 1892 („Pastor bonus" 8., 358).

[3]) Linzer „Quartalschrift" 40., 380. Die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie, 1887, 585, 4, bemerkt: „Man wird kaum irren, wenn man die Entscheidung so auffaßt, daß es dem Beichtenden freisteht, entweder selbst brieflich um die definitive Lossprechung zu bitten oder den Beichtvater zu ersuchen, in seinem Namen dies zu tun, ebenso wie es auch nach dieser Antwort des heiligen Offiziums in seinem Belieben steht, nach Rom zu reisen, um dort losgesprochen zu werden. Mit anderen Worten, der letzte Satz: nisi saltem infra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad s. Sedem, wird so zu verstehen sein, daß saltem nicht nur auf das unmittelbar folgende infra mensem, sondern auch die beiden folgenden Satzglieder (saltem per epistolam, saltem per medium confessarii) sich bezieht. Läßt sich demzufolge auch nicht behaupten, der Heilige Stuhl mache es dem Beichtvater in jedem Falle zur Pflicht, für den Beichtenden die Last der Bitte um Lossprechung auf sich zu nehmen, so

Wichtiger ist jedoch die Frage: Wie hat sich praktisch der Rekurs zu gestalten? Der Kanon erklärt: per epistolam et per confessarium. Ist das „et" zwischen epistolam und per confessarium disjunktiv im Sinne von aut oder konjunktiv im Sinne von simul (brieflich durch Vermittlung des Beichtvaters) zu verstehen?[1]) Nach dem Zusammenhang muß das „et" disjunktiv verstanden werden; mit anderen Worten entweder muß der Pönitent den Rekurs ergreifen oder aber der Beichtvater soll im Namen des Pönitenten sich nach Rom wenden. Klar drückt sich darüber Pius IX. im Jahre 1867 in den Fakultäten aus, die er den Bischöfen und apostolischen Vikaren in Nordamerika verlieh: absolvendi a censuris sub ea tamen lege, ut sic absoluti infra duos menses vel aliud congruum tempus a dispensante discernendum directe vel per medium proprii confessarii recurrere teneantur.[2]) Deutlich erklärt den Sinn der

---

wird doch kein seeleneifriger Priester diese geringe Mühe scheuen, um dem Beichtkinde in seiner Verlegenheit zu Hilfe zu kommen." Ueber die alte und neue Praxis vgl. Linzer „Quartalschrift" 51., 908 f.

[1]) Im Kirchenrechte kann „et" auch disjunktiv gebraucht werden; vergl. Lezana, Summa quaest. t. III. v. Di tio n. 19; v. Immunitas eccl. n 11. sexto; t. V. in Carmel. n. 278. In can. 647 fassen die einen Autoren das et zwischen Ordinarius loci und Superior regularis disjunktiv = aut, andere konjunktiv.

[2]) Hinschius, l. c. 6., 1., S. 172, nota 3. Konjunktiv faßte Weiß das et auf, wenn er schreibt: Die Verpflichtung, entweder selbst sich in Rom zu stellen oder sich schriftlich durch den Beichtvater dorthin zu wenden (Linzer „Quartalschrift" 46., 133). Das kirchliche Amtsblatt der Diözese Münster (1892, S. 34) schreibt unrichtig: Der Pönitent hat sich innerhalb Monatsfrist nach empfangener Absolution durch den Beichtvater an den Apostolischen Stuhl zu wenden; richtig dagegen dasselbe Amtsblatt (1897, S. 133): schriftlich oder mündlich, selbst oder durch Vermittlung des Beichtvaters zu erwirken. Vgl. „Pastor bonus" 3., 46: selbst oder durch den Beichtvater; saltem per epistolam vel per confessarium, etiam diversum ab eo, qui eum absolvit. Noldin, l. c. n. 366, 6, c. 8. Auffallend ist der Zusatz, den Noldin macht: etiam diversum ab eo, qui eum absolvit. Es ist selbstverständlich, daß ein anderer Beichtvater oder Priester für den Pönitenten nach Rom schreiben kann; nach Noldin muß man annehmen, daß der Pönitent, wenn der absolvierende Beichtvater nicht schreiben kann, einen anderen Beichtvater aufsuchen muß, der das Schreiben nach Rom besorgt. Ist diese Ansicht richtig? Can. 2254 sagt: saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo. Wer ist hier unter confessarius zu verstehen? confessarius absolvens oder confessarius alius non absolvens? Ich meine nur der confessarius hic et nunc absolvens. Dafür spricht:

a) Can. 2254, § 1: In casibus urgentioribus.... quilibet confessarius absolvere potest iniuncto onere recurrendi per confessarium. In beiden Fällen hat doch confessarius dieselbe Bedeutung. — § 3: Quod si hic recursus sit moraliter impossibilis, tunc ipsemet confessarius potest absolutionem concedere sine onere de quo supra.

b) Can. 6, 3°, erklärt: Canones, qui ex parte tantum cum vetere iure congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi. Das neue Recht ist: per epistolam et per confessarium; das alte Recht war: Konnte weder der

Worte auch die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 13. Jänner 1892: Obligationem standi mandatis Ecclesiae importare onus sive per se sive per confessarium ad S. Pontificem recurrendi.[1]) Endlich ein Erlaß der Inquisitionskongregation vom 9. November 1898: Quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenitentiariam mittere possunt.[2])

Pönitent, noch der Beichtvater schreiben, dann war der Pönitent verpflichtet, alium adire confessarium; nur wenn es ihm hart war, auch diesen Weg noch zu betreten, konnte von einem schriftlichen Rekurs abgesehen werden. S. Off. 9. November 1898 (Bucceroni, Enchiridion, Mor., p. 406).

c) Das neue Recht can. 2254 ist teilweise eine Milderung des alten; das alte sprach von casus vere urgentiores; das neue nur von casus urgentiores; das alte betonte das valde durum permanere in peccato; das neue kennt nur das durum. Ist die Ansicht Noldins eine Milderung des alten Rechtes?

d) Pius IX. gab die Vollmacht, von den Reservaten zu absolvieren, ea tamen lege, ut sic absoluti directe vel per medium proprii confessarii recurrere teneantur (Hinschius, l. c. 6., 1, S, 172, Anm. 2).

e) Zu erwähnen ist noch, daß Gasparri in seinen adnotationes zu § 1 des can. 2254 die Entscheidung des heiligen Offiziums vom 9. November 1898 nicht erwähnt. Hier finde ich zum ersten Male das adire alium confessarium erwähnt. Die Anfrage war so gestellt: 1) Utrum decretum S. R. et U. Inquisitionis, datum sub die 23 Junii intelligendum sit tantum de iis, qui corporaliter S. Sedem adire nequeunt; vel etiam de iis, qui ne per literas quidem per se neque per confessarium ad S. Sedem recurrere valent.

2) Et quatenus decretum praedictum extendi debeat etiam ad eos, qui ne per litteras quidem ad S. Sedem recurrere valent, quomodo se gerere debeat confessarius. Ad 1. et 2. quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenitentiariam mittere possunt, et durum sit poenitenti adire alium confessarium, in hoc casu liceat confessario poenitentem absolvere, etiam a casibus S. Sedi reservatis, absque onere mittendi epistolam (Collectanea de Prop. Fide, n. 2023). Gasparri erwähnt § 3 den Erlaß vom 9. November 1898; § 3 handelt aber von der Unmöglichkeit eines Rekurses nach Rom, nicht vom adire alium confessarium.

In der achten Auflage vom Jahre 1909 schreibt Noldin: Non tenetur poenitens per eundem confessarium, qui eum absolvit, recurrere, sed potest id praestare per alium quemcumque confessarium und zitiert dazu S. Poenit. 28. maii 1888; es ist merkwürdig, daß Gasparri diesen Erlaß nicht erwähnt, obwohl er zum can. 2254 wohl alle einschlägigen Erlasse vom Jahre 1886 bis 1909 zitiert. Mocchegiani, Jurisprudentia Eccles. II, n. 503, zitiert die Entscheidung also: Contingere facile potest, ut poenitens censuris innodatus nequeat per eundem confessarium recurrere ad S. Sedem, et hoc vel quia ipse poenitens, quippe qui obiter transiens per illum locum exspectare nequit: vel quia confessarius nequit in loco poenitentis immorari, puta expleta praedicatione Quadragesimae vel Adventus, aut sacrarum Missionum. Quomodo et per quem in istiusmodi casibus fieri potest recursus ad S. Sedem? S. Poenitentiaria, die 28. maii 1888 ad praemissa respondit: poenitentem non teneri per eundem confessarium, qui eum absolvit, recurrere, sed posse id praestare per alium confessarium, vel etiam per se ipse directe, quando intercedit rationabilis causa, mentito nomine.

[1]) „Pastor bonus" 4., 431.

[2]) Linzer „Quartalschrift" 52., 687, IV.

Wann tritt nun der Fall ein, daß weder der Beichtvater noch der Pönitent brieflich nach Rom sich wenden können? Wann kann man sagen, es sei dem Beichtvater und dem Pönitenten unmöglich, an die Pönitentiarie zu schreiben? Ueber diesen Punkt hat Professor Rieder in der Linzer „Quartalschrift“[1]) sehr gute Bemerkungen niedergelegt, die ich hier wiedergebe. Er schreibt: „Was die Pönitenten angeht, so kann man, wenn wir, von Priestern und einigen Gebildeten absehen, wohl sagen, daß es ihnen fast ausnahmslos unmöglich ist, an die Pönitentiarie zu schreiben. Es ist wahr, daß man an die Pönitentiarie auch in der Muttersprache, z. B. in deutscher Sprache, schreiben kann. Aber man beachte, daß der Laie kaum die Adresse wissen wird, daß er nicht imstande sein wird, den casus theologisch richtig darzustellen, daß er leicht Anstoß nehmen könnte, weil er fürchtet, das sigillum würde dadurch verletzt werden. Und würde die Antwort von der Pönitentiarie zurückkommen, so würde er dieselbe kaum verstehen und müßte doch wieder zu einem andern Priester gehen, und gerade dieses onus will die Kirche, wie dies auch in den Worten des genannten neuen Dekretes[2]) angedeutet ist, dem Pönitenten nicht auferlegen. Man sieht, daß selbst bei günstigen Verhältnissen der Beichtvater dem Pönitenten so viele Aufschlüsse und Erläuterungen über die Zensuren, über die Pönitentiarie, über die Art und Weise, an dieselbe zu schreiben, geben müßte, daß es fast unmöglich ist, alles im Beichtstuhl abmachen zu können; daß aber der Pönitent später auf das Zimmer des Beichtvaters komme, um diese Informationen zu erhalten, dazu, das scheint uns ganz sicher zu sein, besteht keine Verpflichtung. Aber, so könnte man sagen, wenn der Pönitent an die Pönitentiarie nicht schreiben kann, so kann er ja an den Bischof schreiben. Wir antworten, daß im allgemeinen die Schwierigkeiten ziemlich gleich bleiben, die Furcht jedoch, es könnte etwas aufkommen oder er könnte an seiner Ehre Schaden nehmen, wird beim Pönitenten in diesem Falle noch größer sein. Außerdem kann man sich ruhig an den Wortlaut des Dekretes halten: Quando ... neque poenitens epistolam ad s. Poenitentiariam mittere possunt; also, wenn es unmöglich ist, an die Pönitentiarie zu schreiben, so besteht keine weitere Verpflichtung.[3])

---

[1]) 53., 372 ff.

[2]) Rieder erwähnt das Dekret vom 9. November 1898; vgl. Anmerkung 2, S. 183 f.

[3]) Can. 2254 drückt sich so aus: reccurendi ad S. Poenitentiariam vel ad Episcopum aliumve Superiorem praeditum facultate. Durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 25. April 1918 (Acta Ap. Sed. X, 190 sq.) wurden den Bischöfen mit Inkrafttreten des neuen Kodex folgende Fakultäten genommen: Exceptis locis S. Congregationi de Propaganda Fide subiectis, pro quibus sub tempore quae opportuna erunt, decernentur, alibi, in universis scilicet dioecesibus iuri communi obnoxiis, facultates omnes pro foro externo Ordinariis concessae, quaeque in Formulis et Brevi superius recensitis continentur (sc. in Brevi dicto 25

Was die Beichtväter angeht, so wird es für dieselben, Ausnahmefälle abgerechnet, in sich wohl immer möglich sein, zu schreiben. Solche seltene Ausnahmsfälle, in welchen es dem Beichtvater unmöglich wäre, nach Rom zu schreiben, wären z. B., wenn sich der Beichtvater in Gegenden oder Verhältnissen befindet, daß jeder geheime Briefwechsel mit Rom für ihn unmöglich wäre, oder wenn er z. B. bald nach Abnahme der Beichte erkranken und sterben würde. Daß in solchen Fällen für den Pönitenten keine weitere Verpflichtung besteht, ergibt sich ganz klar aus den Worten des Dekretes. Wenn aber solche Fälle immerhin nur selten sein werden, so kann ein anderer Fall in der Praxis sehr oft vorkommen, daß nämlich der Beichtvater allerdings an und für sich ganz gut nach Rom schreiben könnte, aber dem Pönitenten ist es unmöglich, noch einmal zu diesem Konfessarius in den Beichtstuhl zu kommen, um die von Rom zurückerlangten Weisungen entgegenzunehmen. Ein solcher Fall kann leicht eintreten, wenn Missionen oder Exerzitien von auswärtigen Priestern geleitet werden, welche in wenigen Tagen, bevor noch eine Antwort von der Pönitentiarie kommen könnte, abreisen müssen. Ebenso tritt ein solcher Fall ein, wenn ein Priester an einem Orte Aushilfe leistet, wohin er wahrscheinlich nie mehr kommen wird, oder auch, wenn ein Pönitent kurz vor seiner Abreise die heilige Beichte ablegt. Besonders oft kann dieser Fall eintreten an Wallfahrtsorten, wohin der Pönitent nicht mehr ein zweites Mal kommen kann, um den gleichen Priester zu treffen.

Es frägt sich nun, ob auch in diesem Falle man sagen könne, es sei — wie die Worte des Dekretes sind — weder dem Pönitenten noch dem Beichtvater möglich, an die Pönitentiarie zu schreiben, so daß auch in diesem Falle der Pönitent ohne weitere Verpflichtung direkt absolviert werden könne? Wir antworten hierauf: Ja.[1])

Zunächst werden wir bestärkt, diese Antwort zu geben, durch die Bemerkung der Analecta Ecclesiastica (Jahrgang 1899, p. 6), welche die gleiche Anschauung aussprechen: Verificari — so lautet diese Anmerkung — potest casus v. g. tempore Missionis vel exercitiorum spiritualium, quae a sacerdotibus extraneis praebentur, qui abire debent, quin exspectare possint responsionem S. Poenitentiariae nec poenitens sciat scribere vel impediatur, ne scribere possit.

Man könnte einwenden, in einem solchen Fall kann ja der Pönitent seine Adresse dem Beichtvater übergeben, und dann kann der Beichtvater schriftlich die Weisungen der Pönitentiarie dem

annorum, vel in formulis typis impressis ad decennium, ad quinquennium aut etiam ad triennium valituris) ad die 18 maii huius anni cessabunt neque amplius in usu esse poterunt.

Facultates pro foro interno a S. Poenitentiariae datae aliaeque peculiaribus de causis ab Ordinariis obtentae, sub huius decreti dispositione non comprehenduntur, et ideo abolitae non sunt.

[1]) Vgl. „Pastor bonus“ 11., 279, 2.

Pönitenten zukommen lassen. An und für sich wäre dies allerdings in den meisten Fällen möglich. Aber wir halten ein solches Vorgehen entschieden alienum a praxi Ecclesiae. Es besteht nämlich nie eine Verpflichtung, daß der Pönitent im Beichtstuhl seinen Namen nenne — für viele wäre dies auch aliquid durissimum. In manchen Fällen könnte sich der Beichtvater die Adresse gar nicht merken (man denke nur an verschiedene Familiennamen, und es müßte doch alles ganz genau sein, damit nicht eine Verwechslung eintrete) und so müßte der Pönitent schriftlich seine Adresse entweder im Beichtstuhl oder danach dem Beichtvater bekanntgeben — beides aber wäre etwas ganz Außergewöhnliches und kann daher nicht unter ein Gebot fallen. Wir schließen daher: In allen Fällen, wo die absolutio a reservatis nicht im Beichtstuhl oder in der Beichte selbst abgemacht werden kann, tritt der Fall ein, daß es dem Konfessarius unmöglich ist, zu schreiben.

Ebenso könnte man einwenden, der Pönitent soll zu einem andern Beichtvater gehen, nämlich zu einem solchen, zu dem er zurückkehren kann. Für diese Einwendung hat das Dekret bereits selbst vorgesorgt, indem es bestimmte, eine Verpflichtung, einen andern Beichtvater aufzusuchen, bestehe für den Pönitenten nicht, quando durum sit adire alium confessarium. In der Regel aber wäre dies für das Beichtkind etwas Hartes."

Zu bemerken ist, daß can. 2254 das adire alium confessarium gar nicht mehr verlangt; § 2 stellt dem Pönitenten nur anheim, statt des Rekurses an den zuständigen hierarchischen Obern adire alium confessarium facultate praeditum, der ohne weiteren Rekurs die ganze Angelegenheit in Ordnung bringen kann.

Rieder fährt in seiner Abhandlung also weiter: „Etwas unbestimmt bleibt noch die Lösung für den Fall, daß das Beichtkind zum gleichen Beichtvater zurückkehren kann, aber nur cum incommodo. Wir würden darauf antworten: Ist dies Zurückkehren für den Pönitenten subjektiv gerechnet, cum gravissimo incommodo verbunden, so ist dies der Unmöglichkeit gleichzuhalten, und der Pönitent kann daher, wie das Dekret sagt, ohneweiters direkt absolviert werden. Ist dieses incommodum aber nur ein gewöhnliches, wie es mehr oder weniger bei jeder Beichte vorkommt, so ist der Pönitent verpflichtet, zurückzukehren. In einzelnen Fällen die Grenze zu bestimmen, bleibt den Beichtvätern überlassen; dieselben können aber eher in zweifelhaften Fällen zur Milde neigen, weil dies mehr dem Tenor des Dekretes entspricht, welches dem Beichtkinde „nichts Hartes" auferlegen will.[1]) (Nach can. 2254 ist der Rekurs nur ver-

[1]) Ein grave incommodum dürfte nach Umständen auch in folgendem Falle vorhanden sein: Ein Beichtvater aus dem Ordensstande könnte wohl nach Rom schreiben, aber er kann nicht über seine Zeit disponieren. Stets den Befehlen des Oberen unterworfen und vielfach in der Pastoration tätig, ist er nicht in der Lage, dem Pönitenten Tag und Stunde zu bestimmen,

pflichtend, si id fieri possit sine gravi incommodo.) — Um jedes Mißverständnis auszuschließen, bemerken wir noch am Schluß, daß die Unmöglichkeit, nach Rom zu schreiben, in der angegebenen Weise bei beiden zugleich, das ist sowohl beim Beichtkinde wie beim Beichtvater vorliegen muß, damit die Lossprechung ohne weitere Verpflichtung direkt gegeben werden kann."[1]) So Rieder.

wann er zu treffen ist. Beichtkindern nun, die weiter vom Kloster entfernt sind, kann eine Bahnfahrt mit den hohen Preisen, dem großen Zeitverlust ein grave incommodum bedeuten, wenn sie aufs Geratewohl die Reise zum Beichtvater unternehmen müssen.

Anders liegt der Fall, wenn ein Priester von der Zensur losgesprochen wurde. Die Pönitentiarie präjumiert, daß ein Priester, der die Absolution erhalten hat, selbst den Rekurs nach Rom antreten kann. Es wurde der römischen Behörde folgender Zweifel vorgetragen: Sacerdos Titius in regionem extraneam se transtulit ad confitendum peccatum Summo Pontifici reservatum. Porro confessori declaravit: a) Nec opera ministerii sui nec substantiam facultatum sibi permittere iterum aggredi iter ad recipiendam responsionem S. Poenitentiariae. b) Nimis onerosum sibi fore ad alium confessarium se praesentare in propria regione, quod signanter voluit devitare iter adsumens. Hisce expositis Episcopus N. pro sua norma humiliter a Sanctitate Vestra petit, utrum supradictus casus, etiamsi agatur de absolutione complicis, inter eos connumerari debeat provisos in Decreto S. Officii diei 9. nov. 1898 et Confessarius uti possit praelaudato Decreto ad absolutionem impertiendam sine recursu ad S. Poenitentiariam necne.

Feria IV diei 7. junii 1899.... respondendum mandarunt: Non comprehendi („Pastor bonus" 12., 90).

[1]) Unklar drückt sich über diesen Punkt P. Arndt im „Pastor bonus" 13., 227, 4, aus: Er schreibt. „Das Dekret der heiligen Inquisition vom 9. November 1898 besagt: Wenn weder der Beichtvater noch der Pönitent an die heilige Pönitentiarie schreiben kann, und es dem Pönitenten hart ist, einen anderen Beichtvater aufzusuchen, ist es dem Beichtvater gestattet, den Pönitenten auch von den dem Heiligen Stuhle reservierten Fällen zu absolvieren, ohne daß die Verpflichtung bleibt, nach Rom zu schreiben. So klar das Dekret lautet, wollten doch einige Ausleger es dahin beschränken, daß nur der Pönitent, der beichtet, nicht in der Lage sein sollte, nach Rom schreiben zu können, sich nicht wieder demselben Beichtvater zu stellen vermöchte und einen anderen Beichtvater aufzusuchen nicht geneigt ist. Diese letztere Erklärung verwarf (?) das heilige Offizium am 5. September 1900. Demnach ist nicht zu schreiben: Wenn der Pönitent der Schreibkunst nicht mächtig oder behindert ist, nach Rom zu schreiben (Unmöglichkeit seitens des Pönitenten) und der Beichtvater nicht wieder, z. B. weil er Missionär ist, den Pönitenten hören kann. Im letzteren Falle ist auch der Beichtvater zugleich verhindert, zu schreiben; denn sein Schreiben hätte kein Ziel. Nun also, wenn beide Umstände zusammentreffen, ist eine unbedingte Absolution statthaft." Der Sinn dieser Worte wurde mir nie klar. Ich lasse das Dekret vom 5. September 1900 folgen. Mir scheint, als habe P. Arndt dasselbe mißverstanden.

Relate ad censurarum absolutionem Summo Pontifici reservatarum, S. R. et U. I. 9. Nov. 1898 decrevit: Quando neque confessarius neque poenitens epistolam ad S. Poenit. mittere possunt, et durum sit poenitenti adire alium confessarium, in hoc casu liceat confessario poenitentem absolvere, etiam a casibus S. Sedi reservatis absque onere mittendi epistolam.

An, ut onus epistolam mittendi cesset, scribendi impedimentum adstringere debeat confessarium simul et poenitentem; vel sufficiat sicut

Weitere Schwierigkeiten dürfte der Text nicht mehr bieten; nur einige Ausdrücke möchte ich erläutern: iniunctis de iure iniungendis. Nach der Praxis ad Litteras Maioris Poenitentiarii auctore Paulo Leone Romano p. 158 bedeutet dieser terminus technicus die remotio occasionis proximae relapsus: nam occasiones peccandi sunt omnino exstirpandae, et refectio damni forsan illati occasione praefatorum excessuum, quia damna illata sunt omnino reficienda. Zu poenitentia bemerkt derselbe Autor p. 47 sq.: poenitentia commensurari debet peccatori, peccato et fini, ob quem imponitur. Pro huiusmodi poenitentiis computantur, orationes, eleemosynae et jejunia, sub quibus veniunt omnia opera poenalia et corporis afflictiones. Die Satisfaktion muß den verschiedenen Verbrechen entsprechen. Der Autor gibt verschiedene Arten an, z. B. refectio expensarum, damnorum vel fructus beneficii etc. (p. 265); satisfactio est facienda arbitrio boni viri et prout de iure tenetur (p. 300). Hollweck, l. c. § 31, Anm. 4, faßt die satisfactio in die Begriffe: Widerruf, Restitution, Abbitte zusammen.

Ich möchte die Abhandlung über die Wiederaufnahme der Apostaten in die Kirche schließen mit den herrlichen Worten des can. 2214, § 2: Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid. sess. XIII de ref. cap. I: Meminerint Episcopi aliique Ordinarii se pastores, non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominentur, sed illos tamquam filios et

---

aliqui interpretati sunt, quod poenitens scribendi impar, eidem confessario, a quo vi Decreti 1886 et 1897 absolutus fuerit, se praesentare nequeat, et ipsi durum sit alium confessarium adire; licet confessarius absolvens pro poenitente epistolam ad S. Sedem mittere possit. R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam. S. Off. 5. Sept. 1900 (Bucceroni, Enchiridion Morale, p. 406 sq.).

Das Dekret berücksichtigt meines Erachtens folgenden Fall: Das Beichtkind kann nicht schreiben; der Beichtvater könnte wohl schreiben, aber das Beichtkind ist nicht in der Lage, das mandatum apostolicum vom Beichtvater entgegenzunehmen. Genügt diese Notlage zur Erteilung der Absolution ohne Rekurs nach Rom? Das war das Bedenken einzelner Autoren. Denn es wäre noch ein Ausweg offen. Der Beichtvater könnte den Brief nach Rom schreiben und die Antwort an die Adresse des Pönitenten zurückleiten lassen. Ist dazu der Beichtvater verpflichtet? Das war meines Erachtens das Bedenken der Autoren. Die Antwort lautete: Zu einem solchen Vorgehen ist der Beichtvater nicht verpflichtet. Er ist nur zum Schreiben verpflichtet, wenn er den Brief an seine Adresse zurückleiten lassen kann, um persönlich dem Pönitenten das mandatum apostolicum mitzuteilen. In diesem Sinne muß meines Erachtens auch die Entscheidung der heiligen Pönitentiarie vom 7. November 1888 verstanden werden. Die Anfrage lautete: Quando missionario occurrit poenitens censuris innodatus et transiens obiter, ita ut missionarius non possit iterum poenitentem videre, numquid sufficit, posito casu urgentiori absolutionis, exigere a poenitente promissionem scribendi, tacito, si vult, nomine, ad S. Poenitentiariam intra mensem, et standi illius mandatis, quin confessarius ipse scribat? R. Affirmative (Bucceroni[4], Enchiridion Morale, p. 404).

fratres diligant elaborentque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obsecrent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga opus est, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum bonitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui correcti fuerint, emendentur, aut si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur.

Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit.

Von Kaplan Baum, Andernach.

(Schluß.)

Die Pflicht der Vollkommenheit und das Rätliche.

Schon im Mosaischen Gesetze[1]) hat Gott sein Volk zur Heiligkeit berufen, weil er selbst heilig ist; im Neuen Bunde ergeht an alle das Wort des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"[2]) und der Apostel erklärt allen, daß sie „erwählt worden seien, Heilige zu werden". — Aber selbst wenn der Heilige Geist nicht ausdrücklich gesprochen, folgte aus der Wesensbestimmung der christlichen Vollkommenheit als Liebe die strenge Pflicht, nach Vollkommenheit zu streben. Das Gebot der Liebe „aus allen Kräften" ist ja das erste und größte Gebot.[3])

Wie ist nun mit diesen Grundwahrheiten die Lehre von einer nicht pflichtmäßigen, also nur geratenen Vollkommenheit vereinbar? Wir folgen auch hierin der Lehre des heiligen Thomas, der diese Frage nach einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet:

a) nach der verschiedenen Art und Weise des Liebens,

b) nach den äußeren Wirkungen der Liebe oder den einzelnen Tugendhandlungen.

ad a) 1. Die Liebe gebietet in allem Tun und Lassen an dem Endziel — Gott — festzuhalten und sich durch kein Geschöpf und in keinem Augenblick von Gott trennen zu lassen. Den Gegensatz dieser Verpflichtung bildet die Todsünde, die den Habitus der Liebe zerstört.[4])

---

[1]) Levit. XII., 14, 45.

[2]) Matth. 5, 48.

[3]) Matth. 22, 37.

[4]) ....quod aliquis totum cor suum ponat in Deo, ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinae dilectioni sit contrarium; et haec perfectio est communis omnibus caritatem habentibus (2, 2 qu. 24, a. 8).

2. Ferner muß die Seele bei allen wenigstens virtuell Gott und seine Ehre suchen; durch diese virtuelle Betätigung wächst sie im Habitus der Liebe; auch sie ist geboten; ihr Gegensatz ist die läßliche Sünde.[1])

3. Die höchste Vollkommenheit hat nun diejenige Art der Liebe, bei der der Affekt „secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum".[2]) Von diesem idealen Zustande sagt nun Thomas, daß er die „perfectio caritatis patriae" bildet, darum in diesem Leben für den Menschen nicht möglich, wenigstens nicht als beständige Dauer aufgefaßt.[3]) Ist nun diese letztere Liebe „als beständige Dauer" für den irdischen Menschen unmöglich, so doch als „häufige Wirklichkeit"; und von ihr sagen wir, sie ist nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates. Damit ist schon ein Punkt berührt „in dem großen, freien Spielraum unserer Liebe".[4]) — Sodann kann bei der Erweckung des Liebesaktes bald ein höherer, bald ein geringerer Grad der Intensität vorhanden sein. Der erste Fall ist gewiß sittlich besser als der zweite, trotzdem wird niemand bei einem geringeren Grad der Intensität eine Pflichtverletzung annehmen. Mithin ist es dem freien Willen anheimgestellt, „die verschiedenen Abstufungen auf dem Gebiete des Rätlichen hinanzusteigen".[5])

ad b) Den zweiten Beweis führt Thomas aus den Wirkungen der Liebe „secundum objecta vel effectus caritatis".[6]) Im Gegensatz zur Liebe, die den ganzen menschlichen Willen beanspruchen kann, steht der menschliche Wille den einzelnen äußeren Handlungen, soweit sie nicht durch die sittliche Ordnung bedingt sind, frei gegenüber. Klar tritt die Existenz des Rätlichen nach diesem zweiten Gesichtspunkte bei der Lehre über die Barmherzigkeit hervor. Jedermann ist verpflichtet, dem in Not befindlichen Nächsten zu helfen, aber nicht Gegenstand des Gebotes, sondern des Rates ist: Notdürftige aufzusuchen, es sei denn, daß eine spezielle Verpflichtung vorliegt; das gewöhnliche Maß der Mildtätigkeit zu überschreiten; einem bestimmten Armen mit besonderer Mühewaltung zu helfen u. s. w. Zur vollen Beurteilung des Verpflichtenden und Rätlichen sei vor allem darauf hingewiesen, daß „Gebot und Rat" oft nicht scharf getrennt werden können, daß „sie sich lebendig verbinden und durchdringen". „Die meisten pflichtmäßigen Tugendwerke

---

[1]) Finis praecepti caritas est. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina vel diaetu utatur ad sanandum (2, 2 q. 184, a. 3).

[2]) 2, 2. qu. 84, a. 2.

[3]) Semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum propter humanae vitae infirmitatem impossibile est (2, 2. q. 24, a. 8).

[4]) Mutz, a. a. O. S. 53 auf Grund von „Barthier, de la perfection chretienne", Paris 1901, I., p. 141.

[5]) Mutz, ebenda.

[6]) De caritate art. 10.

enthalten etwas Geratenes und in allen geratenen Werken liegt die Erfüllung eines Gebotes."[1])

Hieher gehört auch die Frage, welcher Art von Sünde macht sich eine Seele schuldig, die ohne Todsünde begehen zu wollen, sich um läßliche Sünden nicht kümmert? Der heilige Alphonsus[2]) berichtet uns die etwas auseinander gehenden Ansichten der Theologen über diesen Punkt: quaeritur . . . an quilibet christianus graviter peccet, si proponat committere omnia venialia?

Affirmant Sanchez et Bon., quia ut s. Thomas docet, venialia de se disponunt ad mortale.

Negant vero probabilius Palati et Antonius a Spiritu Sancto apud Salmanticenses, secluso tamen contemptu vel periculo proximo labendi in mortale, habito respectu ad praeteritam experientiam. Ratio, quia revera tale propositum tantum remote conducit ad mortale. In der Tat, die Nachlässigkeit bringt viele Gefahren mit sich — wie die Erfahrung beweist —, sie macht die Seele lau und gefährdet das ewige Heil.

In welcher Beziehung stehen nun die evangelischen Räte zur Verpflichtung des Strebens nach Vollkommenheit? Zunächst muß festgehalten werden, was der heilige Thomas und mit ihm die Scholastiker über das Wesen der Räte lehren: „secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quae omnia sicut et praecepta ordinantur ad caritatem, sed aliter et aliter. Nam praecepta... ordinantur ad removendum ea, quae sunt caritate contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis quae tamen caritati non contrariantur.[3]) Sie sind also kräftige Mittel, damit die Seele rascher und sicherer zum Ziele kommt.

Genauer erklärt es Suarez,[4]) indem er auch zunächst die Ansicht des Aquinaten bekräftigt, dann aber noch einen Unterschied macht zwischen solchen, die die moralischen Tugenden betreffen und solchen, die die Liebe zum Prinzip haben. Von den ersteren sagt er, sie seien nur „instrumenta ad substantialem perfectionem caritatis vel obtinendam vel conservandam", während die der zweiten Gruppe die Seele höher führen sollen „per se conferunt ad excellentiam perfectionis", und zwar entweder formaliter in ipso actu caritatis oder wenn von der perfectio habitualis die Rede ist: per se augendo habitum saltem dispositive. Solcher Art wäre z. B. mit größerem Eifer die Ehre Gottes durch Arbeit am Seelenheil zu fördern.

---

[1]) Mausbach im Kirchenlexikon XII., 1069.

[2]) Alphons. Mar. de Ligorio: Theol. mor., Paris 1841. Edit. absolut. Vol. III., Lib. IV., cap. 1, n. 12.

[3]) II, 2. q. 184, a. 3.

[4]) L. c. cap. 11, n. 16, S. 35 (consilia) quae dantur in materiis aliarum virtutum, praesertim moralium, ...quae in ipsismet actibus caritatis locum habent.

Zusammenfassend kann nun mit Schram[1]) gesagt werden: Absolut genommen genügt die Beobachtung der Gebote, aber es ist gewiß eine Unvorsichtigkeit, nur das zu tun, was unumgänglich notwendig ist, zumal „raro haec sufficientia in puncto determinate a nobis cognoscitur".

II.

Von einem Menschen, der auf die im vorhergehenden gezeichnete Art und Weise nach Vollkommenheit strebt und besonders sich die näher auseinandergelegte „dispositio habitualis" aneignet, kann man schlechthin sagen, er ist im „statu perfectionis", insofern jede „dispositio habitualis", in der sich jemand befindet, „Zustand — status" genannt werden kann.

Aber nicht in diesem allgemeinen Sinne fassen die Theologen den Ausdruck „status perfectionis". Versteht man doch unter „Stand" eine „äußere, feste Lebensart zu einem bestimmten Zwecke durch Anwendung festgesetzter Mittel". Daher die Bezeichnung Kaufmannsstand, Soldatenstand u. s. w.

So ist man auch dazu übergegangen, unseren Ausdruck „status perfectionis" nur auf solche Menschen zu beschränken, die in fester Lebensweise mit bestimmten Mitteln die Vollkommenheit erstreben. Also „perfectio" und „status perfectionis" sind zwei verschiedene Begriffe und können voneinander getrennt werden. Man kann die Vollkommenheit im gewöhnlichen Leben erstreben und dann ist man in der „Uebung der Vollkommenheit" oder man kann sich freiwillig auf besondere Weise dazu verpflichten und dann ist man im „Stande der Vollkommenheit". So können wir auf Grund der Lehre des heiligen Thomas[2]) mit Pesch[3]) den Stand der Vollkommenheit definieren als:

stabile vitae institutum ad spiritualem perfectionem obtinendam et exercendam adaptatum. Zwei wesentliche Merkmale sind somit in dieser Definition enthalten:

1. Streben und Ueben der christlichen Vollkommenheit mit besonders geeigneten Mitteln,

2. in fester Form und in strenger Verpflichtung.

Diese beiden in der Definition enthaltenen Merkmale müssen nun noch genauer erklärt werden.

Wir hatten oben gesagt, zum Streben nach Vollkommenheit gehört, das zu beseitigen, was der Liebe im Wege steht. Nun stehen der Uebung der Liebe drei Hindernisse entgegen. Es sind jene, die der heilige Johannes in seinem ersten Briefe nennt: „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens" (1. Jo. 2, 16). Diese drei Feinde sucht der Religiose — den Angehörigen dieses Standes nennt

[1]) Schram, Institutiones theol. myst. Aug. Vindob. 1777, tom. I, § 21.
[2]) II, 2. q. 184, a. 7.
[3]) L. c. n. 685.

man religiosus — zu besiegen. Dem dreifachen Bösen setzt er eine dreifache Entäußerung entgegen.

Der Augenlust stellt er den Geist und die Uebung der Armut gegenüber. Necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis, dicit enim Augustinus ad Deum loquens: „Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat" (Confess. X, 29). Unde dicit Augustinus, quod „nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas" (Quaest. 83. q. 36). Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus eius ad amorem earum . . . . . Et inde est quod ad perfectionem caritatis acquirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas ut aliquis absque proprio vivat.[1]) Wie ja auch der Heiland, der Meister und das Vorbild christlicher Vollkommenheit, lehrt: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe, was du hast und gib es den Armen — du wirst einen Schatz im Himmel haben — und komm und folge mir nach" (Mt. 19, 21).

Der Fleischeslust stellt er die vollkommene Keuschheit entgegen. Ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quae homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiscentia; alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris et filiorum et rerum temporalium quae ad eorum sustentationem sufficiant. Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis sicut voluntaria paupertas.[2]) So lehrt auch der Völkerapostel: „Wer ohne Weib ist, sorgt für das, was des Herrn ist, wie er Gott gefalle. Wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefalle und ist geteilt" (1. Kor. 7, 32, 33).

Der Hoffart des Lebens tritt er entgegen durch die Uebung des Gehorsams. Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem oportet quod directionem alicuius sequantur secundum cuius arbitrium instruantur vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicuius instructioni et imperio subdantur . . . . Imperio autem et alterius instructioni subicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.[3]) Auch hier können wir uns auf den heiligen Paulus berufen, der schreibt: „Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen untertan, denn sie wachen als solche, die für eure Seelen Rechenschaft geben sollen" (Hebr. 13, 17). Gerade auf dieses

[1]) II, 2. q. 186, a. 3.
[2]) l. c. a. 4.
[3]) l. c. a. 5.

dritte Merkmal machen die Geisteslehrer aufmerksam, so der heilige Basilius der Große,[1]) der betont, wie schwer es ist, sich selbst zu kennen und zu leiten wegen der natürlichen Selbsthilfe, die nur schwer ein klares Urteil zuläßt — dagegen leichter, von einem anderen geführt zu werden.

Es läßt sich hier die Frage anknüpfen, ob die Erfüllung der drei angeführten Räte für den Ordensmann genügt oder ob noch andere Werke, wie Fasten, erfordert werden. Auch hier folgen wir wieder dem Aquinaten, der sagt,[2]) daß alle Werke dieser Art virtuell in den drei Räten enthalten sind:

omnes aliae religionum observantiae ordinantur ad praedicta tria principalia vota: si qua sunt instituta ad procurandum victum (e. gr. labor, mendicitas) referuntur ad paupertatem;

alia quibus corpus maceratur, sicut vigilae, jejunia . . . . . directe ordinantur ad votum continentiae;

quae pertinent ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem (dilectio Dei et proximi) v. gr. oratio, visitatio infirmorum . . . comprehenduntur sub voto obedientiae.

Das zweite Merkmal in der Definition war: Die Erfüllung der im Evangelium anempfohlenen Räte in verpflichtender, fester Form. Ist diese nun notwendig? Ich antworte mit Ja; denn:

Jeder Stand verlangt eine gewisse Festigkeit und Unabänderlichkeit, also auch der Stand der christlichen Vollkommenheit, der Ordensstand, d. h. die Religiosen müssen sich zur Beobachtung der genannten Räte verpflichten. Nun aber kann diese Verpflichtung nicht von außen kommen auf Grund eines Befehles; denn es ist ja eben die Erfüllung eines Rates. Also muß sie aus einem inneren freiwilligen Versprechen entstehen, mit anderen Worten, es wird die Verpflichtung durch Gelübde erfordert.

Zudem gehört ja zur Vollkommenheit, Werke der Uebergebühr zu verrichten. Die Beobachtung der Keuschheit, Armut und des Gehorsams ist aber ein besseres Werk, wenn sie auf Grund eines Gelübdes als ohne Gelübde geschieht.

Diese Verpflichtung seitens des Ordensmannes muß sich nun vollziehen durch ein unwiderrufliches Versprechen, d. h. ein ewiges Gelübde, das mit einer gewissen Feierlichkeit abgelegt wird, wie es sich für einen wichtigen und für immer verbindlichen Akt geziemt.[3])

[1]) Basilius Magn., Const. monast. cap. 22. MG. 31, 1410 . . . .rem omnium esse difficillimam, semetipsum cognoscere ac curare, propterea quod ingenitus est hominibus sui amor et quilibet quadam erga semetipsum propensione veritatis judicium eludat; at vero ab alio et cognosci et curari facile est, cum in iis, qui ceteros judicant, vitiosus ille sui ipsorum amor ad veritatem discernendam nequaquam obstet.

[2]) II, 2. q. 186, a. 7, ad 2.

[3]) II, 2. q. 184, a. 4. . . . .obligant se perpetuo ad ea quae sunt perfectionis; . . . .secundo. . . . .quod obligatio praedicta, cum aliqua solemnitate fiat.

Nun bleibt noch ein letzter Punkt übrig, der zwar nicht als wesentlicher Bestandteil des Ordenslebens bezeichnet werden kann, aber doch zur praktischen Betätigung notwendig ist — die Trennung von der Welt.

Wir hatten oben gesagt, daß der Ordensmann den Kampf aufnimmt gegen das dreifache Hindernis der Liebe — die Welt mit ihren drei Grundübeln. Wer nun gründlich mit dem dreifachen Bösen brechen will, muß auch äußerlich mit der Welt brechen und darum sehen wir, wie von Anfang an die Religiosen die Einsamkeit aufsuchen und eine feste Schranke zwischen sich und der Welt aufrichten. Wie weit ist es nun für den Ordensmann sündhaft, die genannte Verpflichtung zu unterlassen?

Klar ist, daß es für ihn schwer sündhaft ist, gegen seine in feierlicher Form gemachten Gelübde zu verstoßen. Schwieriger wird die Frage nach der Sündhaftigkeit der Uebertretung der Ordensregel. Die heilige Regel ist für ihn ein mächtiges Mittel zur Vollkommenheit, ohne sie verliert das Ordensleben seine Kraft; darum verpflichtet sie prinzipiell, aber, wie aus den meisten Ordensregeln und Erklärungen hervorgeht, verpflichten sie nicht unter Sünde, nicht einmal unter läßlicher Sünde. Anderseits wird die Uebertretung selten ohne läßliche Sünde abgehen wegen des Motives, das die Uebertretung bestimmt.[1])

Gehört der Bischofsstand auch zum Stande der Vollkommenheit?[2]) Wie bereits gesagt, gehören nach dem heiligen Thomas zum „status perfectionis"

1. bestimmte äußere Werke der Vollkommenheit,

2. eine dauernde Verpflichtung,

3. eine feierliche Weihe zu dem betreffenden Stande. Alle drei Merkmale treffen nun beim Bischof zu. Am Tage ihrer Weihe verpflichten sie sich feierlich, den ihnen anvertrauten Gläubigen gegenüber die Vollkommenheit zu üben und, wenn nötig, ihr Leben hinzugeben; als Lehrer der Vollkommenheit müssen sie auch das Beispiel derselben geben.[3]) Hiezu bemerkt Suarez[4]) „es ist fest zu behaupten, daß die Bischöfe ratione pastoralis muneris im Stande der Vollkommenheit sind, nicht auf dem Wege, sondern am Ziele (in

---

[1]) Cfr. II, 2. q. 186, a. 9. Suarez, de Religione, tract. 8, lib. 1, cap. 3. Schram, l. c. § 23, schol. 4, tom. 1, pag. 46: vix unquam talis transgressio levi culpae vacabit, quia fere semper negligentia, amor ipsius intercurret.

[2]) Eingehend ist diese Frage behandelt bei S. Thom.: II, 2. q. 183, a. 1; q. 184, aa. 4 bis 8. Opusc. XVIII, cap. 15 bis 25. S. Bonaventura: de perfectione evangelica und apologia pauperum. Suarez, l. c. cap. 14 bis 15. Hieron. Plati: de bono et statu religiosi libri tres, lib. 1, cap. 38.

[3]) II, 2. q. 184, a. 5.

[4]) L. c. cap. 14, S. 44.

termino), das den Stand der Vollkommenheit bestimmt. Hieraus ergibt sich somit ein Unterschied zwischen dem Ordensstand und dem Bischofsstand, auf den in ausführlicher Weise Plati[1]) aufmerksam macht: „uterque perfectionem profitetur, sed non eodem modo."

Der Ordensstand ist eine Schule, in der der Religiose durch Belehrung von Seite anderer und durch eigene Uebung allmählich vollkommen wird; zu ihm werden, wie der heilige Bonaventura treffend bemerkt, „peccatores et imperfecti" angenommen, „ut corrigantur et justi efficiantur".

Dagegen ist der Bischofsstand ein „magisterium spirituale" — „positus sum ego praedicator et apostolus . . . doctor gentium in fide et veritate" (1. Tim. 2, 6). Diese für den Bischof vom Apostel gezeichnete Aufgabe kann nur der erfüllen, der vollkommen ist, dessen „scientia et eruditio, wie Hieronymus[2]) sagt, tanta esse debet, ut . . . quidquid agit, quidquid loquitur, doctrina fit apostolorum".

Ordensstand und Bischofsstand einander gegenüberstellend, können wir also sagen: Dieser ist ein „status perfectionis iam adeptae", jener ein „status perfectionis adipiscendae".

Der Aquinate[3]) wirft noch die Frage auf, ob man den Priesterstand auch zum Stande der Vollkommenheit rechnen kann. Nach ihm kann der Priesterstand in doppelter Hinsicht betrachtet werden:

nach den Vollmachten („ordo"), die der Priester empfängt, und

nach dem Amte (cura), das er an den Seelen ausübt.

Durch den Empfang der Weihe empfängt der Priester zwar die Gewalt zu heiligen Verrichtungen, nicht wird er aber dadurch eo ipso zur Vollkommenheit verpflichtet. Wohl kann man sagen, der Empfang der Weihe setzt eine gewisse — möglichst große — Heiligkeit voraus, ja durch die Verpflichtung der Enthaltsamkeit übernimmt er einen Teil von dem, was den Stand der Vollkommenheit ausmacht.

Was das Amt des Priesters — die Arbeit an dem Seelenheil — angeht, so werden auch durch die Uebernahme desselben nicht die oben zum Stande der Vollkommenheit notwendig gehörenden Bedingungen erfüllt — es fehlt das Band durch Gelübde. Der Priester kann sich demselben wieder entziehen — „absque et cum licentia episcopi".

Eine andere Frage ist aber die, welches die höhere Lebensart ist, die des Priesters oder die des Religiosen? Der heilige Thomas unterscheidet:

secundum bonitatem ist der Ordensstand höher wegen der lebenslänglichen Verpflichtung zur Vollkommenheit,

---

[1]) L. c. cap. 38, S. 222.
[2]) Hieronym. ep. 64 ad Fabiolam ML 22, S. 622.
[3]) II, 2. q. 184, a. 6; opusc. XVIII, 20 ssq.

secundum difficultates bene conversandi in religione ist dagegen der Priesterstand höher zu stellen, weil die Seelsorge mehr Gefahren und Schwierigkeiten mit sich bringt. Darum fügt der Aquinate[1]) bei — dadurch, daß der Priester bei all den Hindernissen und dem Mangel an dem im Kloster sich bietenden Mitteln sucht vollkommen zu werden, beweist er eine größere Tugend als der die Gefahren meidet durch den Eintritt in den Ordensstand.

In gedrängter Kürze dürfte hiemit das Notwendige über Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit gesagt sein — das, was die heilige Theologie über diesen Gegenstand lehrt; es ließen sich noch manche Fragen anschließen, die doch mehr zum Ordensrecht gehören. Ganz anders lautet das Urteil der Welt. Sie hat wenig Beachtung für solche ihrem Geiste ganz widerstrebenden Ideen und wenn sie ihnen Beachtung schenkt, tut sie es in gar absonderlichem Urteile. Hören wir nur kurz die hauptsächlichsten Einwände gegen Wesen und Stand der christlichen Vollkommenheit; durch ihre Widerlegung tritt um so heller und kräftiger die volle Bedeutung des Strebens nach Vollkommenheit hervor.

Aus dem Munde des modernen Humanismus kann man so oft in der verschiedensten Form im Anschluß an das von Rousseau[2]) geprägte Wort hören: „Alles ist gut, wie es aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen ist, alles verdirbt unter den Händen der Menschen." Darum will die moderne Völkererziehung, „die Natur des Menschen soll sich aus sich selber frei entwickeln" — „zu verwerfen ist jene aszetische Lebensweise, die das Natürliche im Menschen mißachtet und ihn harter Abtötung unterwirft, in Weltverachtung oder gar vollständiger Weltflucht durch ein ganz ‚beschauliches Leben' ihr Ziel sieht".

Streben nach christlicher Vollkommenheit und Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte bilden keine Gegensätze; hier gilt das Wort: „Der vollkommenste Christ ist der vollkommenste Mensch." Alle wahrhaft menschlichen Affekte nimmt die christliche Tugend in ihren Dienst, jede natürliche Tugend hat hier ihre Stelle, kein erlaubter Beruf ist im Christentum ausgeschlossen. Der Christ ist ein Mann der Berufstreue, Pünktlichkeit, Ordnung und wahren Freundschaft.[3]) Der Gottmensch ist die beste Apologie für diese Wahrheit. Jedoch beim Natürlichen bleibt das Christentum nicht stehen, gratia non destruit, sed perficit naturam. Indem der Christ beim Streben nach Vollkommenheit sich der Abtötung und Bußwerken hingibt, verkennt er nicht die menschliche Natur, sondern nimmt sie, wie sie nach dem Sündenfall tatsächlich ist: „Verirrt von Adams Fall, Herz und Sinn, Leib und Seele, Vermögen und alles . . . ist gar alles

[1]) II, 2. q. 184, a. 8, ad 1.
[2]) Rousseau, Emile, I, 1. Leipzig 1845.
[3]) Hamm, Dr Franz, Schönheit der kathol. Moral. München-Gladbach. Apolog. Tagesfr. 9. 1911.

krank und verdorben."[1]) Diese Anordnung in der menschlichen Natur erklärt den Wert der „aszetischen" Lebensform. Aszese (ἄσκησις) bedeutet ja dem Wortsinn nach „das feine Herausarbeiten" und wurde bei den Griechen gebraucht zur Bezeichnung der zum Wettkampfe nötigen Uebung und abgehärteten Lebensweise, wodurch die im Körper schlummernden Kräfte geweckt und der Körper selbst zur vollen natürlichen Schönheit herausgebildet wurde. Darum wendet der christliche Sprachgebrauch dieses Wort zur Bezeichnung dessen an, was der Christ tun muß, um die sittlichen Kräfte zu wecken und „herauszuarbeiten" zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit mit der Endbestimmung der Gottvereinigung.[2])

Wie die Rebe nicht geschädigt wird durch das Abschneiden der wuchernden Schößlinge — vielmehr an innerer Kraft gewinnt und reichlichere Früchte bringt, so wird auch die menschliche Natur durch Abtötung, Selbstüberwindung und Opfer in ihrer Betätigung nicht gemindert, sondern ihre Lebenskräfte werden gereinigt und gestärkt zur vollen Entfaltung. Daß man auch in der natürlichen sittlichen Bildung nicht ohne gewisse Aszese auskommen kann, haben große Pädagogen zur Genüge anerkannt.[3]) Wenn manche ältere Aszetiker in gar zu starken Ausdrücken von der Verderbtheit der menschlichen Natur sprechen, so ist das zu bedauern, hat aber nichts mit der kirchlichen Lehre zu tun.[4])

Trotzdem geht das christliche Vollkommenheitsideal nicht in dieser „negativen Seite auf", ein solcher Verzicht ist vielmehr „ein Raumschaffen für ein Besseres".[5]) Es kommt ihr nur ein relativer Wert zu; sie ist, um mit dem heiligen Bonaventura zu sprechen „Wegbereiterin, Förderin, Bewahrerin der Vollkommenheit",[6]) deren Wesen dargelegt ist.

Ist der Vorwurf der Weltverachtung gerechtfertigt? Zunächst muß festgehalten werden, daß die Hingabe des Menschen an Gott, abgesondert von der Welt, durchaus mit seiner Würde und übernatürlichen Bestimmung in Einklang steht. Wie die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft den Geist des Menschen vollauf befriedigen kann, so auch die Begeisterung für Gott und seine Interessen. Dieses Zieles wegen verzichtet der Ordensmann, Priester — oder gar der gewöhnliche Christ — auf Freiheit, Besitz, Ehre, Lebensgenuß. Das „vacare Deo et rebus divinis" (s. Thom.) bestimmt zur Loslösung vom Irdischen,

---

[1]) Denifle, P. O. Pr., Geistliches Leben. Graz 1904[5], S. 14.
[2]) Vgl. Mutz, a. a. O. S. 24. Kirchenlexikon XII, 1074.
[3]) Vgl. Fr. W. Foerster, Jugendlehre. Berlin (Reimer), S. 25.
[4]) Vgl. Radermacher, Gnade und Natur. Apolog. Tagesfragen 7. München-Gladbach 1908, S. 84 ff.
[5]) Mausbach, Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg 1909, I, 361.
[6]) S. Bonaventura, Apolog. paup. cap. 5, n. 8. Opera omnia. Ad Claras Aquas 1898, tom. VIII, 259.

zur Armut, denn minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat;[1])

zum Gehorsam, denn . . . . post illam virgam. cum esse coepi sub baculo, parasti in conspectu meo mensam;[2])

zur Enthaltsamkeit, denn . . . . wie der Wasserstrahl durch Einengung im Springbrunnen höher emporsteigt, so das Gottesstreben durch die Sammlung eines abgetöteten Lebens.[3])

Das Leben nach den evangelischen Räten hat zudem seine Begründung im Leben und Wort des Gottmenschen selber.[4]) Das ganze Leben des Herrn und der Geist seiner Predigt bedeuten Bekämpfung und Flucht der Welt.[5]) Der Vorwurf falscher Aszese, der die Kirche treffen soll, gilt darum auch für Christus selber.

Nicht aus stoischer Apathie oder buddhistischem Weltschmerz schließen sich die Ordensleute von der Welt ab und überlassen sie ihrem Schicksal, sondern sie wollen durch den Abschluß von der Welt mehr Freiheit für den unmittelbaren Dienst Gottes gewinnen und in uneigennützigerer Weise für die besten Güter der Menschheit arbeiten. Sie legen ein „glorreiches Zeugnis ab von der Wahrheit und Herrlichkeit der übernatürlichen Ordnung und der Heiligkeit des göttlichen Gesetzes, sie gleichen einem Moses, der strahlend von der Glorie Gottes vom Berge hernieder steigend mit den Tafeln des heiligen Gesetzes scheltend und richtend in den Tanzreigen der Welt tritt . . . ., einem Aaron, der betend, räuchernd und opfernd zwischen das Volk und den verzehrenden Zorn Gottes tritt".[6]) Die Geschichte der Kirche und der ganzen Menschheit liefert den besten Beweis dafür. Ohne auf den ziemlich nutzlosen Streit über den Vorzug der kontemplativen Orden vor den tätigen einzugehen, finden wir nirgends eine scharfe Scheidung vom kontemplativen und aktiven Leben.[7]) Selbst in den Orden, die sich die beschaulichen nennen, wird das tätige Leben nicht ganz beiseite gesetzt, wenn auch das Gebetsleben die erste Stelle einnimmt.

---

[1]) S. Augustinus, Conf. 10, 29. ML. 32, 796.

[2]) Idem, Enarr. in Ps. XXII, ML. 36, 182.

[3]) Gregor Nyssenus, de virgin. cap. 7. MG. 46, 351.

[4]) Lutz, Die kirchliche Lehre von den evangel. Räten. Paderborn 1907[1], S. 22.

[5]) Mausbach im Kirchenlexikon XII, 1072.

[6]) Meschler, S. J., Geistesleben. Freiburg 191?, S. 40.

[7]) Cassian, Instit. 10, 23. ML. 49, 394.

In der Pastoralschule des Weltapostels Paulus.

Gedanken zunächst für junge Seelsorgspriester.

Von Josef Schweiger, Pfarrer in Brandenberg, Tirol.

(Fortsetzung.)

Beweggründe für den Seelsorgspriester, fleißig die Heilige Schrift zu studieren.

Fürwahr, viele und gewichtige Beweggründe zur Aneignung einer gediegenen Kenntnis der heiligen Schriften gibt es für einen Priester, namentlich für einen Seelsorgspriester;[1] verfolgen wir denselben in seinem Wirkungskreise, so liegt es bald zutage, daß ihm nichts so not tut, wie die heilige Wissenschaft aus der Schrift. Hören wir nun! —

„Habe acht auf dich selbst und auf die Lehre, darin verharre; denn wenn du dieses tust, wirst du dich selbst und die dich hören, selig machen."[2] Damit bezeichnet der große Weltapostel die erste Frucht des eifrigen Schriftstudiums. In der Tat wird nichts dem Seelsorger mehr Aufforderung und Mittel zur eigenen Selbstvervollkommnung[3] und Hei-

[1]) „Es ist ein tiefer Gedanke des gottinnigen Sailer", schreibt Amberger a. a. O. S. 52, „wenn er im ersten Teile der Pastoraltheologie nur handelt ‚von dem praktischen Schriftforschen' als der besten Vorbereitung zur Seelsorge. Sein Unternehmen begründet er also: „Die Bildung des Seelsorgers könnte nicht gedeihen, wenn der Schüler der Pastoraltheologie bloß mit der Form der Amtsgeschäfte vertraut würde, dabei aber der eine Stoff, dem in den verschiedenen Amtsgeschäften nur eine andere Form gegeben wird, ihm fremd bliebe. Er soll wissen, was der eine Stoff aller seiner Bildungen sei und wo er ihn herholen könne. Nun, den einen Stoff zu seinen Amtsgeschäften gibt ihm vornehmlich der Inhalt und Geist der Schrift...." (I, 23). Und: „Sobald die Schriftkenntnis ein göttliches Leben in dem Schriftleser geworden ist, so beweiset sich seine göttliche Kraft an allem, was der Seelsorger tut und spricht, an Blick, Miene, Gebärde, Ton und Sitte. Alles Aeußere an dem Seelsorger wird Unterricht für die Völker, sowie alles Innere von dem Geiste der Wahrheit belebt ist. Der Bibelleser wird eine lebendige Bibel, ein offenes, allgemein verständliches Lehrbuch für seine Gemeine" (S. 34).

[2]) 1 Tim 4, 16.

[3]) Der heilige Prosper sagt: „Wer die göttliche Schrift aufmerksam liest und betrachtet, sieht bald in seiner Seele das lebhafteste Licht erglänzen; er befindet sich vor einem reinen Spiegel, der ihm alle seine Makeln entdeckt; er verbessert sodann, was sein Wandel Mangelhaftes an sich hat. Er hält fest an den Tugenden, die er schon erworben hat; er ordnet sein Leben so, daß die mindesten Fehler verschwinden; er liebt und übt das Gute; das Leben der Gnade ist seine Seligkeit und er sucht es zu bewahren. Er kennt seine Schwachheit und stärkt und stählt sich durch die Kraft des göttlichen Wortes." De vita contempl., lib. 1, c. 8; bei Zwickenpflug a. a. O. S. 187. Der heilige Gregor der Große spricht sich im gleichen Sinne aus, wenn er sagt: „Die Heilige Schrift wird den Augen unseres Geistes wie ein Spiegel vorgehalten, damit unser inneres Antlitz in demselben geschaut werde. Darin erblicken wir, was häßlich, was schön an uns ist; wir werden gewahr, wie weit wir noch von unserem Ziele entfernt sind.

ligung an die Hand geben, als die Bücher der Heiligen Schrift; denn abgesehen davon, daß ein großer Teil dieser Schriften geradezu rein aszetischen Inhaltes ist, findet überall sich veredelnde und erhebende, tröstende und stärkende Wahrheit. — Die Ideale der Heiligkeit und Vollkommenheit werden in lieblicher Abwechslung, in anziehender Form und in praktischer Darstellung fast auf allen Seiten geboten. Das Lob der Tugenden, den Tadel und die Verdammung der Laster, die einfachsten und lohnendsten Mittel, erstere zu erringen, letztere zu fliehen, findet der Seelsorger in den heiligen Schriften. Die Betrachtung, dieses unerläßliche Nahrungsmittel der Seele, schöpft den besten und reichsten Stoff aus der Schrift. — Der himmlische Sinn wird durch Schriftstudium geweckt und genährt; denn wie könnte irdischer Sinn noch Platz finden bei einem, der Gott selbst und seine Heiligen mit ihrem unmittelbaren Worte täglich als Gesellschafter und Teilnehmer seiner Unterhaltung hat? Und wenn der Seelsorger das Unglück eines sittlichen Falles gehabt haben sollte, so findet er gerade im Studium der Heiligen Schrift wieder die kräftigste Anregung, sich geistig zu erheben, da ihm ja gerade hier so oft und so schön das Beispiel reuiger Sünder und der beseligende Lohn wahrer Buße vor Augen gestellt, anderseits aber auch das schreckliche Ende des Unbußfertigen zur erschütternden Beherzigung geboten wird.[1]) Wahrlich, wenn das Wort Gottes in das Chaos hineinrufend so großartige Entwicklungen hervorbrachte, wie sie uns im Schöpfungsberichte vorgeführt werden: wie viel Schöneres wird dasselbe Wort Gottes, uns in Schrift hinterlegt, erzielen können, wenn es in die bildungsfähige Seele des Menschen hineingerufen wird und hier begeisterte Aufnahme findet![2])

Sie erzählt uns die Geschichte der Heiligen und ruft dadurch die Herzen der Schwachen zur Nachfolge auf und indem sie ihre siegreichen Taten schildert, waffnet sie uns zum geringeren Kampfe gegen unsere Fehler und so geschieht es durch diese Erzählungen, daß unser Geist während des Streites umsoweniger zagt, wenn er die herrlichen Siege so vieler tapferer Helden vor seinen Augen erblickt." Moral. lib. 2, c. 1. Breviarium Rom. Dom. I, Sept. lect. IV.

[1]) Der heilige Papst Gregor sagt: „Manchmal aber erzählt die Heilige Schrift uns nicht bloß die Tugenden, sondern auch den Fall so vieler tapferen Helden, damit wir durch den Hinblick auf den Sieg solcher Tapferer lernen, was wir für uns darin nachzuahmen und was wir im Hinblick auf ihre Niederlage auch für uns zu befürchten haben. Siehe, von Job wird uns erzählt, wie er durch Versuchung erhöht worden, von David aber, wie er derselben unterlegen, damit die Tugend unserer Vorfahrer unsere Zuversicht steigern, ihr Fall aber uns vorsichtig und demütig mache; wie das eine uns mit Freude zur Nacheiferung treibt, soll das andere uns mit heilsamen Schrecken erfüllen; das erstere soll uns mit Hoffnung und Zuversicht, letzteres mit der Furcht der Demut erfüllen, damit uns weder Vermessenheit hochmütig, noch Schüchternheit kleinmütig mache, da ja das Beispiel ihrer Tapferkeit uns Vertrauen und Hoffnung einflößt." Moral. l. 2, c. 1; Brev. Rom. Dom. I. Sept. lect. V.

[2]) Mit Kaulen sagen wir: „Nicht alle, die zum Dienste am Altare und in der Seelsorge berufen sind, haben auch die Aufgabe, dem Unglauben

Wenn nun so das Schriftstudium wie jeden, so auch den Seelsorger in ganz besonderer Weise sittlich hebt und fördert, so ist dieses dem Seelsorger noch dadurch ungemein fruchtbringend, daß ihm gerade in der Heiligen Schrift die schönsten, die trefflichsten Regeln der praktischen Seelsorge geboten werden.

Der Seelsorger, der einmal dieses Studium liebgewonnen, sieht gleichsam vor seinen Augen sich gestalten den guten Hirten, der unermüdet arbeitet an dem Heile der Seelen, sieht ihn in seiner Liebe und seiner Strenge, sieht ihn in seiner Einfalt und Klugheit, sieht ihn in seinem Verhalten gegen seine Anhänger und gegen seine Feinde, sieht ihn in seinem Wirken und in seinem Leiden. Er schaut sodann die vom Meister selbst ausgewählten Apostel und Seelsorger, einen Paulus in seinem Bekehrungseifer, einen Petrus mit seiner Glaubenstreue, einen Johannes mit seiner alles bewältigenden Liebe u. s. f.; er liest in ihren Briefen von ihren Sorgen um die Seelen, von den Mitteln, die sie anwandten und empfehlen, von den Früchten, die sie erzielten, von den Opfern, die sie bringen mußten. Selbst das Alte Testament[1]) bietet ihm so herrliche Vorbilder und Regeln des seelsorgerlichen Lebens und Wirkens und Leidens, daß er nie, ohne den größten Nutzen auch in dieser Beziehung geschöpft zu haben, dieses Buch Gottes aus der Hand legen wird.

---

und der falschen Kritik unserer Tage mit gelehrten Waffen entgegenzutreten. Wohl aber haben alle, die mit der priesterlichen Würde bekleidet sind, damit auch die Forderung überkommen, **sich und andere zu heiligen.** Bei der Erfüllung dieser Aufgabe nun bildet die Heilige Schrift das vollkommenste und notwendigste Rüstzeug; denn das Wort der Schrift ist noch immer, wie der Heilige Geist selbst es nennt, ‚die Leuchte für unsere Schritte und das Licht auf unseren Pfaden' (Ps. 118, 105) und ‚wie der Regen niederstürzt und der Schnee vom Himmel fällt und dorthin fürder nicht zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und befruchtet und triebfähig macht, und Samen dem Säer gibt und Boden dem Essenden; so ist mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde; es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern wirkt, was immer ich will und gedeiht in dem, wozu ich es gesendet' (Is. 55, 10. 11). Man leite deshalb den Klerus an, in der Heiligen Schrift seine geistige Nahrung zu suchen, man öffne ihm die unerforschlichen Schriften derselben, man zeige ihm, welch ein Material zur Erbauung, zur Tröstung, zum Unterricht, zur Predigt in derselben verborgen liegt; man lehre die Priester und die Studierenden sich an der Schrift zu erbauen, sie zur täglichen Lesung zu nehmen und mit ihr oberflächliche Predigtsammlungen und ähnliche Literatur zu vertauschen." „Das Studium der Vulgata", Katholik 1870, Bd. 24, S. 388 ff.

[1]) In Uebereinstimmung hiemit schreibt Amberger a. a. O. S. 47: „In den Schriften des Alten Testamentes finden wir an Moses, Aaron, Eleazar, den Propheten und anderen vortreffliche Muster wahrer Seelsorger. Mit welchem Feuer sprechen und wirken diese Männer als Vorkämpfer des Volkes, das mit ihnen steht und fällt; wie unerschütterlich ist ihr Mut, wie rückhaltlos ihre Hingabe an Gott, wie reden sie zu Herzen den Priestern! Da finden wir auch einen durch göttliches Wort geordneten Gottesdienst, dem in allen Teilen eine tiefe Bedeutung zugrunde liegt, die ihre Erfüllung im Priestertum und Gottesdienst des Neuen Bundes hat."

So erscheint im Schriftstudium vor dem Seelsorger das herrlichste Ideal des treuen Hirten; ein Ideal, das ihm nicht in unerreichbarer Ferne sich darstellt, sondern ihm vorschwebt bei jeder Art seiner Berufstätigkeit, ihn begleitend an den Altar wie auf die Kanzel, in den Beichtstuhl wie ans Krankenbett, so daß er überall nur das Wort des Herrn zu befolgen braucht: „Inspice et fac secundum exemplar!“

Schriftstudium begründet endlich das theologische Wissen und befähigt den Seelsorger am besten zu dem ihm vom Herrn anvertrauten Lehramte. Ist damit natürlich nicht gesagt, daß das Studium des Seelsorgers auf die Schrift sich beschränken, daß er die übrigen Disziplinen des theologischen Wissens vernachlässigen dürfe, so muß doch ausdrücklich der Vorzug des genannten Studiums anerkannt werden, ein Vorzug, der sich in folgende Sätze zusammenfassen läßt:

1. In den Büchern der Heiligen Schrift ist die Gesamtheit der Wahrheiten, die uns Gott geoffenbart hat und die der Seelsorger der ihm anvertrauten Herde vermitteln soll, enthalten.

2. Schriftstudium belebt den Unterricht, indem der Seelsorger bekannt und vertraut wird mit den herrlichsten Gleichnissen und Erzählungen, die am meisten geeignet sind, die eine oder die andere religiöse Wahrheit dem christlichen Volke anschaulich und einleuchtend zu machen.[1])

3. Schriftstudium bildet formell den christlichen Redner und Lehrer. Durch dasselbe gewinnt der Seelsorger nämlich nicht bloß die großartigsten Gedanken und die edelsten Empfindungen, sondern auch die schönste und passendste Form, sei es, daß er streng belehrend oder rügend und mahnend oder tröstend und aufrichtend auftreten soll;[2]) endlich

[1]) „Die Bibel ist das wahrste und zugleich das schönste Buch. Ihr Reichtum an Bildern, Gleichnissen, Parabeln, Erzählungen ist eine unerschöpfliche Fundgrube für den Prediger, kein Dogma des Glaubens, kein Satz der Moral, kein Grundzug in der Seele des sündigen wie des erlösten Menschen, der hier nicht ausgesprochen, angedeutet, symbolisiert wäre dabei, wie die Vorschriften der Popularität wollen, in anschaulicher, sinnfälliger, würdevoller, lebhafter, schöner Sprache. Aber nein, es ist nicht bloß die Sprache, es ist der Gedanke, der diese Form geschaffen, so neu und jetzt dem Sprachschatz aller Völker einverleibt. Die vollendetsten Urbilder aller großen menschlichen Tugenden, aller großen Sünder, aller tiefen Leiden, aller innigen Freuden, des Starken und des Zarten, der Liebe und des Hasses, der Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind in ihr enthalten.“ Hettinger, Aphorismen über Predigt und Prediger. Freiburg i. Br. 1888, Herder, S. 382.

[2]) „Um so beredter wirst du sein“, sagt der heilige Augustinus, „je mehr du geschöpft hast aus der Heiligen Schrift; bist du klein an Beredsamkeit und arm, durch sie wirst du groß und reich.“ De doctr. christian. IV, 3. Und Fenelon in den Gesprächen über die Beredsamkeit: „Die Heilige Schrift übertrifft an Einfachheit, Lebhaftigkeit und Erhabenheit alle Profanschriftsteller; nie kommt Homer den Lob- und Dank-

4. darf nicht unterlassen werden, einen Vorzug des Schriftstudiums gerade für die heutige Zeit hervorzuheben. Unsere Zeit ist wie die erste Zeit des Christentums eine Zeit heißen Kampfes. Siegreich haben die Apostel diesen Kampf ausgekämpft. Von ihnen können wir zum Teil die Waffen entlehnen, können wir die Kampfesweise lernen, durch die auch uns der Sieg ermöglicht und erleichtert wird.

Die Feinde des Glaubens bringen fast immer wieder die alten Einwürfe gegen die Wahrheit, wenn sie es auch verstehen, denselben stets ein neues Gewand anzulegen. Suchen auch wir immer wieder die alten großartigen Beweise für die Wahrheit hervor, wie sie einst von einem heiligen Paulus gebraucht wurden und geben wir ihnen gleichfalls ein Kleid dem Geiste unserer Zeit entsprechend, und so wenig die Miß- oder Trugweisheit von damals vor der Wahrheit der Apostel bestehen konnte, so wenig werden die Neuheiden von jetzt imstande sein, gegen unsere Wahrheit aufzukommen.

Die Art und Weise des Schriftstudiums für den Seelsorgspriester.

Ueber die Art und Weise, wie der Priester am zweckmäßigsten die Heilige Schrift studieren könne, wurden von verschiedenen Gottesgelehrten auch verschiedene Ansichten aufgestellt. „Der Priester studiere alle Tage etwas in der Heiligen Schrift", sagt P. M. Hetzenauer,[1]) „wie viel wir studieren sollen, wird verschieden angegeben; das Konzil von Köln (1536) verlangt: „Nunquam a manibus eorum liber legis deponatur" und der Catechismus Romanus fordert „in harum rerum meditatione pastores dies noctesque versabuntur". Auf diese und ähnliche Vorschriften der heiligen Kirche gestützt, verlangen sehr maßvolle Gottesgelehrte, daß jeder Priester, wenn anders möglich, täglich wenigstens ein Kapitel aus dem Alten und ein heiliges Kapitel aus dem Neuen Testamente studieren und lesen soll." Hetzenauer sagt weiter: „Hier werden wohl die meisten Leser

gesängen des Moses gleich, nie eine Ode des Horatius dem hohen Schwung einzelner Psalmen; wenn Isaias die Majestät Gottes beschreibt, schwingt er sich wie ein Adler so hoch, daß er alles unter sich läßt." — „Wollen wir wieder Redner werden", sagt Maury, „dann müssen wir wieder Apostel werden, welche die Sprache des Evangeliums reden. Die Bibel gießt aus über unsere Sprache jenen Hauch der Frömmigkeit, jene Salbung, die uns große, rührende Bilder, Wärme und Majestät verleiht, ohne welche das Herz des Zuhörers immer kalt bleibt. Würde auch unser Glaube und unsere Pflicht uns nicht an die Bibel hinweisen, wir müßten sie lesen um des guten Geschmackes willen, denn nirgendwo finden wir wieder so erhabene Gedanken, so kraftvolle Ausdrücke, so anschauliche Schilderungen, so tiefsinnige Sentenzen, so mannigfaltige und packende Bilder." Zitiert bei Hettinger a. a. O. S. 382.

[1]) „Warum und wie soll der katholische Kanzelredner die Heilige Schrift studieren?" Passauer theol.-prakt. Monatsschrift, VI. Bd. (1896), 3. Heft, S. 221.

denken, vielleicht auch sagen: Welch spezifisch protestantisch unkatholisch wäre Vogel! Wem erinnert denn in unseren Tagen sonst Herr? Darauf antwortet Heyenmaier: „Frage jeder sich selbst: Wie viele Zeit verschwende ich für nutzlose Lektüren, für unnotwendige Besuche, für überflüssige Unterhaltung und Erholung? Und jeder wird eingestehen müssen, daß es die erforderliche Zeit finden könnte, wenn er nur wollte. Man kennt Priester, welche auf sehr schwierigen Posten stehen und doch Zeit finden, ausführliche Kommentare über die Heilige Schrift durchzustudieren, weil sie eben guten Willens sind. Es gilt auch hier das alte Wort des heiligen Thomas: Wenn du willst, so kannst du es.' Im gleichen Sinne spricht sich P. Hamel[1] aus. Hören wir! Er schreibt: Es gibt im Klerus nicht bloß etliche, sondern viele, welche die Zeit haben, wenn sie wollen. Sehe ich ab von jenen, welche mit Sonntagsstunden leider in einer die Nerven zermürbenden Weise überhäuft sind, nehme ich ganz niemanden aus, wenn ich behaupte, daß jeder täglich wenigstens so viel Zeit übrig hätte für die Heilige Schrift, als nötig ist, um den mit der Evangelienlesung verbundenen Nutzen

---

[1] „Priester, Volk und Bibel", Linzer theol. prakt. Quartalschrift 1912, III. 542 f. — Ein herrliches Beispiel eifrigsten Strebens wird uns in der „Korrespondenz" des Priester-Sodalitätsvereines der „Associatio Perseverantiae sacerdotalis" vom 25. Februar 1906, S. 20 zur Nachahmung vorgehalten. Dort wird von einem Priester berichtet, der „regelmäßig eine Stunde Schriftlesung hielt, deren Inhalt er zum Gegenstande frommer Betrachtungen machte. Um stets tiefer in den geheimnisvollen Sinn des Gotteswortes einzudringen, studierte er eifrig die umfangreichen und gründlichen Werke der alten Exegeten. Cornelius a Lapide bildete seine Lieblingslektüre. Darum sein war der alte Pfarrherr an sein immerwährendes Brautkleid gefesselt. Seine Anhänglichkeit waren auf das Schönste gelohnt, denn seine Erbauung war groß. In diesen schweren Tagen erkannte ihn ein Freund, zu seiner Aufrichtung bot ihn der Kranke, ihm einen Band des Neuen Testamentes im griechischen Urtext mit nebenstehender lateinischer Uebersetzung an, das Wort zu bringen und ihm das geöffnete Buch vor die Augen zu halten. Nur eine einzige Seite vermochte er noch daraus lesen. Der junge Geistliche erklärte ihr mit Freuden bereit, dem todkranken Manne die große Anstrengung, die ihm eine solche Sammlung sicher machte, zu ersparen und ihm jeden gewünschten Text vorzulesen. Allein der alte Herr beharrte auf der Erfüllung seines Herzenswunsches. Mit heimlicher Freude und kindlicher Andacht las dann der Priesterfreund einem hinsterben Kollegen aus dem göttlichen Buche. Die fromme Lektüre schenkte für ihn aufmunternd einen sonnigen Sterbetag. Die wenigen Augenblicke, die er noch einmal der Schriftlektüre widmen durfte, zählten nach seiner Versicherung zu den wirksamsten und schönsten, die er in seiner Krankheit erlebte'. Für die Umstehenden aber sagt der Einsender, was sein Artikel eine eindringliche Predigt über den Text: Ut in consolatione scripturarum spem habeamus. Und der Herausgeber mit den Worten: Sein Beispiel sollte in unserer Zeit, in der Gott sei Dank die Lesung der Heiligen Schrift auch bei Laien wieder mehr zu Ehren kommt, für jeden Priester ein mahnender Ansporn sein, die Mahnung des heiligen Paulus zu befolgen: Attende lectioni ... Haec meditare in his esto, ut profectus tuus bonus potus sit omnibus!" 1 Tim 4, 13. 15

[illegible] eine Viertelstunde. Wenn es aber auch unter vielen solche gäbe, denen das unmöglich wäre, so behaupte ich immer noch, daß es auch für sie und alle anderen ein Mittel gibt, ihren Geist an den Worten der Heiligen Schrift zu erfrischen und neu zu befruchten, wenn sie nur die Heilige Schrift zu dem machen, was sie sein sollte, anderes Buch, sondern ein Vademecum. Ich rede nicht von jenen Bußübungen, welche unser Geist einfach fordert, aber es gibt im Leben jedes Menschen, auch des gelassenen, gar manchen Augenblick, in welchem unser Geist eine Beschäftigung wünscht, jedoch nichts besseres findet, als vielleicht einen sehr mäßigen Spaziergang in die Welt der wilden Tauben. Eine Bahnfahrt, ein Warten in einem Vorzimmer eines geistlichen oder weltlichen Würdigen, eines vielbelagerten Arztes, eine unerwartete Zugsverspätung, ein nicht rechtzeitig erschienener Gesprächs- oder Kartenzug und so vieles andere kann den Knigge dazu treiben. Wie schade um die schöne Zeit und ich muß sie sein vertschela'n! Nicht überall kann man das Brevier zur Hand nehmen, nicht überall kann man Andachtsbücher eine Zeitung hervorziehen. Hast du aber die Bibel in der Tasche, so hast du eine Lektüre, die nicht nur jene Viertelstunde, sondern noch viel mehr verdient. Und hast du dafür Stunden aufgewendet, so mußt du dir am Schlusse sagen dürfen: Besser hätte ich diese Zeit gar nicht verwenden können; hast Du Erbauung des Gemütes und Nutz des Verstandes das Gefühl der Befriedigung."

„O, wie viele Gemeinschaft", sagen wir mit Hegesippus Hordenfling,[1] „möchten wir in kurzer Zeit erwerben, wenn wir uns mit Studium der Heiligen Schrift recht befassen möchten! Mit welchem tiefinnigen Schatz von Freundschaft und Gesellschaft würden wir in wenigen Jahren unseren Geist ausfüllen, wenn wir, wie uns der heilige Hieronymus rät, die heiligen Bücher bis zur Einsamkeit lesen und, wenn Schlafe überwältigt, mit den Augenlidern auf die heiligen Bücher drücken würden! Fructus lege ...! Tenent occasum nimium obrepsit et radientem lectum pagina nuncta rumpit!"[2] Nachdem denn, sehen wir jetzt es

---

[1] A. a. O. I, 198 f.

[2] Hieronymus, ep. 22 ad Eustoch. Migne P. l. 22 col. 394. Er begann allerdings „Deus mihi videtur angelum de Evangelio ad Lucam, ubi ait Dominus: Ego autem dico vobis, amicis meis, formidolosus Dominus per parabolam iubere, ut Scripturas intellegamus et non in illis Epistulis und Weisungen an die Kirchen die wollen eine eingebildete Heiligkeit bewahren, wie man jetzt bei einem Lehrer des Christlichen Wollen nicht kommen zu können. Ich genauen Bücher. Die Heilige Schrift ist der schönste Schatz der Gelehrten, das Wort Gottes der Quelle Schmerz der großen Gedanken, wir nun sie wie Bücher der Lehrer von ihren Schreibern fühlen und das Gericht der Bücher und reinigen. Wenn wir so, so neben ein heiliger Schmerz ein Gewissen gebildet haben und in Ohren des Studium der Schrift, wenn uns nicht heute Jenem Tiefe Leben haben Gelichtete geschrieben und der Tiefe und Ehr ihre Wissenschaft, während wenn Augenlicht die Hand der

fahrenen Geistesmännern, studieren und betrachten wir alle Tage wenigstens etwas in der Heiligen Schrift, wir werden bestätigt finden die Worte des gottseligen Thomas von Kempen, daß die heiligen Bücher wirklich sind „arma clericorum, ecclesiarum divitiae, thesauri doctorum, tubae sacerdotum, solatio religiosorum, epulae devotorum, testamenta sanctorum, organa Spiritus sancti".[1])

* * *

Um die Früchte der Erlösung für alle Menschen aller Zeiten fortzupflanzen und das Heil der Seelen zu befördern, hat der Priester, insbesondere der Seelsorger, die Pflicht, für die ihm anvertraute geistliche Herde

5. zu beten, das heilige Meßopfer darzubringen und die heiligen Sakramente zu spenden.

Paulus und sein unermüdeter Gebetseifer für die Gläubigen.

Die Pflicht des Gebetes für die Gläubigen lehrt der heilige Paulus durch Wort und Beispiel.

Henkers an die Türe ihres Studierstübchens pochen konnte — und **wir möchten, ich will nicht sagen: nicht schreiben, doch nicht wenigstens dasjenige lesen, was das Mittel ihrer Kraft und Größe geworden ist!**" A. a. O. S. 561. Hiezu bemerken wir: Wer täglich etwa ein Kapitel aus der Heiligen Schrift liest, der wird die 1074 Kapitel des Alten und die 260 Kapitel des Neuen Testamentes, zusammen 1334 Kapitel, in drei Jahren und acht Monaten durchgenommen haben.

[1]) Thomas von Kempen, conc. 20. — Ein Priester der Diözese Rottenburg schreibt der „Korrespondenz" des Priester-Gebetsvereines der Associatio perseverantiae sacerdotalis, 1899, 44: „Es kam mir heute zufällig ein Exemplar der ‚Fürsorge für die weibliche Jugend', Organ des Vorständeverbandes der evangelischen Jungfrauen Deutschlands, in die Hände; darin war für mich besonders interessant ein Artikel: ‚Tiefer hinein in das Wort Gottes!' Dieser Artikel tut dar, daß und wie die protestantischen Mädchen dazugebracht werden müssen, täglich und gründlich die Bibel zu lesen. Da heißt es einmal: ‚Machen wir es dem Mädchen mit Liebe, aber auch mit großem Ernste klar: es muß Zeit haben, täglich einen kurzen Abschnitt zu lesen, sonst bekommt ihre Seele keine Nahrung, sie wird und muß innerlich zurückgehen.' Wenn Protestanten das von Dienstboten und Arbeiterinnen verlangen, was wird man dann von einem katholischen Priester oder Kleriker sagen, der sich entschuldigt, er habe keine Zeit, die Heilige Schrift zu lesen?" — Ein anderer berichtet: „Ein Freund von mir traf vor einiger Zeit einen aktiven katholischen Major, der, wie er in der Unterhaltung erzählte, seit acht Jahren täglich in der Heiligen Schrift las, sich dann schriftliche Notizen machte, diese bei sich trug und hie und da während des Tages diese wieder las. — Ein Prälat erzählte mir, er kenne einen Protestanten, der täglich die Heilige Schrift las, und zwar kniend! Welche Ehrfurcht sollten wir Priester vor diesem heiligen Buche haben! Sollten wir nicht öfter ein Viertelstündchen darin lesen? Geben wir nicht so oft der Korrespondenz und der Zeitung den Vorzug vor diesem heiligen Gottesbrief?!" (Korresp. d. Assoc. pers. sacerd. 1906, 106.)

Bezüglich des Gebetes und der Darbringung des heiligen Meßopfers sagt er: „Mein Zeuge ist Gott, daß ich ohne Unterlaß euer gedenke allzeit in meinen Gebeten.“[1])

Dieselbe Versicherung spricht der Apostel aus, wenn er den Philippern schreibt: „Ich danke meinem Gott, so oft ich euer gedenke, indem ich allezeit in allen meinen Gebeten für euch alle mit Freude bete wegen eurer Teilnahme am Evangelium Christi vom ersten Tage an bis jetzt.“[2])

Im Briefe an die Epheser lesen wir: „Ich höre nicht auf, um euretwillen zu danken und in meinen Gebeten eurer zu gedenken, daß der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, euch geben wolle den Geist der Weisheit und Offenbarung, um ihn zu erkennen, erleuchtete Augen eures Herzens, daß ihr einsehet, welche Hoffnung seiner Berufung und welcher Reichtum der Herrlichkeit seiner Erbschaft in den Heiligen und welche überschwengliche Größe seiner Macht in uns, die wir glauben gemäß der Wirkung der Macht seiner Stärke sei.“[3]) — Und wiederum: „Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, daß er nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit euch verleihe, mit Kraft gestärkt zu werden durch seinen Geist, daß Jesus Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne und ihr in Liebe Wurzel und Grund fasset, damit ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe sei und erkennen die Liebe Jesu Christi, die alles Erkennen übersteigt, damit ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllt werdet.“[4])

Seinen geliebten Timotheus ermahnt und beschwört der Weltapostel, die Verbindlichkeit, für die Gläubigen zu beten, als seine erste Pflicht anzusehen; er dringt in ihn, für alle Menschen jeden Amtes und jeder Würde Gebete, Fürbitten und Danksagungen an den Herrn zu richten. „Darum ermahne ich vor allen Dingen, daß Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen geschehen für alle

---

[1]) Röm 1, 9. 10.
[2]) Phil 1, 3 ff.
[3]) Eph 1, 16 ff.
[4]) Ebendort 3, 14 ff. Der heilige Chrysostomus sagt zu dieser Stelle: „Paulus, dieser Wächter des Erdkreises, hat durch sein Gebet und anhaltendes Flehen alle Völker gerettet, er, der immer zu uns spricht: ‚Ich beuge meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi u. s. w.‘ Siehst du die Kraft des Gebetes? Wie mit Gold, kostbarem Gestein und Marmor die Häuser der Könige erbaut werden, so durch Gebet die Tempel Christi. Welches Haus erbaut nicht Paulus dem Herrn durch sein heiliges Flehen, er, der wie im Fluge den Erdkreis durcheilt, in Kerkern wohnt, Geiselstreiche erduldet, Ketten trägt, in Wunden und Gefahren lebt und überdies Teufel austreibt, Tote erweckt, Krankheiten heilt, setzt auf all dieses kein Vertrauen für das Heil der Menschen, sondern festigt mit Gebeten den Erdkreis; nach Wundern, nach Totenerweckungen eilt er zur Waffe des Gebetes.“ De orando Deum lib 2; bei Amberger a. a. O. S. 129.

Menschen; denn dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heilande."[1])

Der Seelsorgspriester, der ständige Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Die Könige der Erde wollen, daß ihre Diener sie mit den Bedürfnissen ihrer Völker bekannt machen und durch sie teilen sie ihre Gnaden aus. Auch der König des Himmels will, daß die Priester ihm die Bedürfnisse der ihrer Obsorge anvertrauten Christen vorstellen; bald müssen sie flehen um Vergebung der Sünden, bald um Erteilung von Gnaden, dann wiederum um Abwendung von Uebeln und Gewährung von Gütern und endlich für empfangene Wohltaten Gott danken. „Wie Moses einst", schreibt Sevoy, „auf dem Berge mit ausgespannten Armen betete und durch sein Gebet dem Volke, das in der Ebene gegen die Amalekiter stritt, den Sieg verschaffte, so soll der Priester für das christliche Volk, namentlich für die seiner Hirtensorge anvertrauten Gläubigen die Hände zum Himmel erheben und ihnen den Gnadenbeistand Gottes erflehen, damit sie über die Feinde ihres Seelenheiles, über die Anreizungen der Welt, die Gelüste des Fleisches und die Nachstellungen des Satans den Sieg erringen."

Wie Aaron einst, als Gott verzehrendes Feuer unter die aufrührerischen Israeliten sandte und große Verheerung anrichtete, das Rauchfaß ergriff, zwischen den Lebendigen und den Toten stehend, zugleich mit dem Weihrauch sein Gebet zum Throne Gottes emporsteigen ließ und so den göttlichen Zorn besänftigte und dem Feuer Einhalt tat, so soll der Priester durch sein heißes Flehen die Strafgerichte Gottes von dem sündigen Volke abwenden und ihm Barmherzigkeit und Verzeihung erlangen.

„Ja, wie die Engel Gottes auf jener geheimnisvollen Leiter, welche Jakob im Traume sah, auf- und niedersteigen, so soll der Priester im Gebete zu Gott aufsteigen und die Angelegenheiten des Seelenheiles seines Volkes mit Gott verhandeln und vom Himmel auf die Erde niedersteigen, um die Gaben des Himmels den Menschen herabzubringen, dem einen die Gnade der Bekehrung, dem andern die des Sieges über seine schlechten Gewohnheiten, einem dritten die des Fortschrittes in der Tugend."[2])

Das erhabenste Gebet ist aber das heilige Meßopfer; darum soll der Priester häufig und so recht kräftig das Erlösungsopfer für die Menschen darbringen, eingedenk, daß er ad orandum et ad sacrificandum bestellt ist, daß er Mittler zwischen Gott und dem Volke sei. Das Opfer des Altares ist ein und dasselbe mit dem Opfer am

---

[1]) 1 Tim 2, 1. 3.

[2]) Geist der Kirche I. 288; zitiert bei J. B. Lohmann S. J., Ueber den Priesterstand, Paderborn 1899. Junfermann S. 84.

Kreuze. Das Opfer des Kreuzes ist das Opfer der Erlösung gewesen; das Opfer des Altares aber ist das sacrificium religionis, durch welches uns die Früchte der Erlösung zuteil werden, Sühne, Gnade, welche uns Jesus Christus am Kreuze verdient hat. Dieses Opfer ist der Quell aller Gnaden, ist der Kanal, durch welchen die göttliche Gnade uns zuströmt.

Die Pflicht der Ausspendung der heiligen Sakramente enthält der Ausspruch des heiligen Paulus: „So halte uns jedermann für Diener Jesu Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes."[1])

(Fortsetzung folgt.)

Das Martyrium als Kennzeichen der Göttlichkeit der Kirche.

Von Universitätsprofessor Dr Anton Seitz, München.

I. Unterschied des kirchlichen und weltlichen „Martyriums".

Unter Martyrer im kirchlichen Sinne versteht man Blutzeugen für Christus, d. i. solche, die einen gewaltsamen Tod erlitten haben wegen des Bekenntnisses des Glaubens an Christus und — in weiterem Sinn — auch um der christlichen Tugendübung willen. Aus dem letzteren Grunde ist im vergangenen Weltkriege der Heldentod fürs Vaterland als eine Art Martyrium zu bewerten unter der Voraussetzung, daß der Krieger ein Opfer heroischer Pflichterfüllung geworden ist im Geiste Christi, der dem „Kaiser" oder Vaterland nicht minder den schuldigen Dienst zu leisten geboten hat wie Gott (Mt. 22, 21), getreu bis zur Hingabe des Lebens gegen die göttliche Verbürgung: „Wer sein Leben verloren hat um meinetwillen, wird es gewinnen" (Mt. 10, 39) — „um meinetwillen", d. i. um meines Hauptgebotes der Liebe willen, der Liebe zu Gott und den Mitmenschen wie zu sich selbst (Mt. 22, 37 bis 40); denn „wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr bleiben in meiner Liebe (Jo. 15, 10). — Eine größere Liebe als diese hat niemand, daß einer sein Leben hingebe für seine Freunde (Jo. 15, 13). Was ihr (aber) meinen geringsten Brüdern getan, das habt ihr mir getan (Mt. 25, 40)." — Wer so für seine Heimatgenossen, mit denen er durch naturgemäße Gemeinschaftsbeziehung aufs innigste verbunden, und denen gegenüber er eben deshalb schon durch das Naturgesetz und in höherer Weise durch das positive göttliche Gebot Christi am nächsten verpflichtet ist, auch nicht vor dem schwersten Opfer des eigenen Lebens, an dem der Mensch kraft des natürlichen Selbsterhaltungstriebes bis zur letzten Faser seines Herzens hängt, zurückscheut, der ist ein Blutzeuge Christi insofern zu nennen, als er durch die Vergießung seines Blutes dafür Zeugnis ablegt, daß die Rücksicht auf Christus und sein göttliches

[1]) 1. Kor 4, 1.

Gebot höher steht als alles andere, sogar die durch den stärksten Naturtrieb der Selbsterhaltung gebotene Rücksicht auf sich selbst und das primitivste Erdengut, das eigene Leben. Durch die auf das übernatürliche Gottesreich und seine höhere Verpflichtung hingerichtete Intention wird das natürliche Heldentum verklärt zur übernatürlichen Gloriole des Martyrertums, zwar nicht unmittelbar um Christi willen, aber mittelbar um seines Hauptgebotes und innersten Geistes willen. — Dadurch wird jedoch das eigentliche religiöse Martyrium um des Bekenntnisses des Glaubens an Christus willen in seiner hohen Weihe und Würde durchaus nicht in den Schatten gestellt. Den unvergleichlichen Wert dieses eigentlichen Martyriums wollen wir im folgenden ins volle Licht stellen, nicht seinen subjektiven Wert für die einzelne Persönlichkeit, sondern seine objektive Bedeutung für das Gottesreich auf Erden, die Kirche Christi, und zwar speziell nach der erkenntnistheoretischen Seite als Kriterium oder Merkmal der Göttlichkeit der Kirche, als Hauptmittel zur Bestärkung des Glaubens in einer dem wahren Glauben so vielfach entfremdeten oder wenigstens gleichgültig gegen ihn gestimmten Zeit. In den letzten Zeiten, an welche der Weltkrieg uns ernstlich mahnt, mag er sie auch nicht unmittelbar im Gefolge haben, wird nach der Weissagung Christi (Mt. 24, 12) „die Liebe erkalten, weil überhand genommen hat die Ruchlosigkeit". Als heilsames Gegengewicht hiezu mag dienen die Liebesglut des echten Martyriums um Christi willen!

Was die wahre Kirche Gottes auf Erden als solche von jeder scheinbaren unverkennbar und allgemein verständlich unterscheidet, das ist ihre überirdische Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Von diesen göttlichen Kennzeichen der einen sichtbaren Kirche Christi ist die Heiligkeit gewissermaßen das selbstverständlichste, weil es logisch sich von selbst ergibt aus dem Ziel der Kirche, der Führung der Menschheit zum ewigen Heil und den hiezu dienenden Mitteln. Falls die Kirchengründung überhaupt einen Zweck haben soll, hat die Kirche gewissenhaft ihre Aufgabe zu erfüllen: ideale Anbahnung und reale Durchführung der Heiligkeit in Lehre und Leben. Das Schwergewicht fällt auf die praktische Seite nach dem pädagogischen Leitsatz: Verba movent, exempla trahunt. Der Glaube muß lebendig betätigt werden in vorbildlicher Weise, und das hinreißendste Vorbild eines opferwilligen Glaubenslebens ist das Martyrium. Deshalb ist von Anfang an die Heiligsprechung in der Kirche Christi am leichtesten, raschesten und sichersten erfolgt wegen des Martertodes für Christus und seine heilige Kirche. Deshalb hat die Bluttaufe des Martyriums sogar neben der Begierdtaufe als ebenbürtiger Ersatz gegolten für die gewisse und vollständige Sündennachlassung und Heiligung durch das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Wasser und Heiligen Geiste, als außerordentlicher Weg zur geheimnisvollen Angliederung an das in seiner Kirche

fortlebende, gottmenschliche Haupt- oder Heilsprinzip Christus — und das umsomehr, als die Bluttaufe auch ihrerseits in außerordentlicher Weise sich fruchtbar erzeigt, um im geistigen Sinne fortzeugend den Leib Christi durch immer neuen Zuwachs zu mehren nach dem triumphierenden Vorhalt Tertullians (Apolog. c. 50) gegen die heidnischen Henker: „Es werden unser immer mehr, so oft ihr uns niedermäht; das Christenblut ist (Christen-)Aussaat."

Freilich, die den lebenden und in seiner Kirche fortlebenden Christus als einzigen Heilsmittler ablehnende Welt weist auch das Martyrium der wahren Kirche Christi zurück unter Leugnung seines übernatürlichen Charakters und seiner Beweiskraft für die göttliche Sendung der Kirche. Die ungläubige Moderne behauptet: Dasselbe äußere Werk der Vergießung des Blutes bis zur völligen Hingabe des Lebens und derselbe innere Geist lebendiger Ueberzeugungskraft und todesmutiger Willensmacht wie bei den „Blutzeugen" Christi ist auch vorhanden in einer Reihe von Menschenklassen, welche zu Christus und seiner Kirche in einem zum mindesten gleichgültigen, wenn nicht geradezu feindseligen Verhältnis stehen, mögen sie auch nicht förmlich „verhimmelt", im Gegenteil als von teuflischem Geiste hochmütiger und hartnäckiger Verblendung besessen erklärt und als gemeingefährliche Verbrecher dem Tod überliefert werden. Ihre Verächter und Verurteiler werden nur ihrem eigenartigen Standpunkt und Charakter nicht gerecht, sondern vergewaltigen sie durch eine Art Justizmord, indem sie ihre wohlüberlegte Weltanschauung und unerschütterliche Standhaftigkeit als vorsätzliche Bosheit und unbeugsamen Trotz mißdeuten und damit ihre grausamste Bestrafung durch Folter und Scheiterhaufen rechtfertigen zu können vermeinen. Anderseits hat die moderne Zeit keinerlei Sinn und Verständnis für den übernatürlichen Heroismus katholischer Glaubensbekenner, höchstens ein überlegenes Achselzucken über bigotte Geistesbeschränktheit der bedauernswerten Opfer einer veralteten, überspannten Weltanschauung. Dagegen gerät sie förmlich in Ekstase über die unbesiegbare Mannhaftigkeit gerade der erbittertsten Kirchenfeinde, und seien es auch politisch-soziale Schwerverbrecher vom Schlage des Revolutionärs Hus im Mittelalter und des Anarchisten Ferrer in der neuesten Zeit. Mit der Urteilsfähigkeit für Wahrheit und Recht, die ja nur relative und subjektive, nicht objektive, allgemeingültige und allgemein verpflichtende Werte sein sollen, ist der Moderne folgerichtig auch abhanden gekommen die Urteilskraft für die rechte Bedeutung der Wahrheits- und Gerechtigkeits-, bezw. Heiligkeitszeugen durch das Opfer ihres Lebens, mit einem Worte der Blutzeugen Christi. Von einer vorurteilslosen Würdigung des übernatürlichen „transzendenten" Momentes ist von vornherein keine Rede. Die Moderne handhabt nur den naturalistischen und formalistischen Maßstab der Immanenzphilosophie mit ihrer absoluten Autonomie und Autosoterie des persönlichen

sittlichen Bewußtseins. Dabei geht ihr völlig verloren der Blick für noch so sachlich begründete ewige Werte und höchste Geistesgüter einer übernatürlichen Offenbarungsreligion. Dagegen gilt es, im einzelnen Stellung zu nehmen.

Was hat die übernatürliche Standhaftigkeit des christlichen Martyrers gemein mit den „Martyrern" einer natürlichen, persönlich zwar tiefgewurzelten, sachlich aber oft ganz verkehrten Ueberzeugung? Die Willensenergie des Ausharrens bis zum Ende hat sie allerdings gemein, sogar mit den gemeinsten Verbrechern, die als Auswurf der Menschheit nach der Abschreckungs-, beziehungsweise Vorbeugungstheorie der modernen Freiheitsleugner selbst gleich eiternden Geschwüren aus dem sozialen Körper der Menschheit entfernt werden müssen, um keinen weiteren Schaden anzurichten. Auch der Raub- und Lustmörder, der im Ernste nicht einmal den Schein eines Rechtes für seine freventliche Vergewaltigung des Nebenmenschen sich und anderen vorzutäuschen imstande ist, vermag bis zum Ende mit eisiger Kälte und Ruhe Trotz zu bieten allen Bekehrungsversuchen und sämtliche noch nicht ganz erstorbenen Regungen des natürlichen Gewissens zu betäuben und schließlich vollends zu ersticken. Allein eben dieses gewaltsame Niederhalten jeder besseren Regung der völlig nie auszutilgenden, sondern wenigstens zeitweise immer wieder hervorbrechenden religiös-sittlichen Naturanlage, welches bei systematischer Uebung zu deren widernatürlicher Abstumpfung führt, ohne die Schuld hieran deshalb aufzuheben, weil sie weiter zurückliegt in der Vergangenheit, ist ein untrügliches Kennzeichen absichtlicher und darum schuldbarer Verkehrung eines ursprünglich besseren Wissens und Gewissens, wofern nicht krankhafte Abnormität von vornherein die natürliche Grundlage aller religiös-sittlichen Verantwortlichkeit aufhebt. An ein Blutzeugentum ist natürlich gar nicht zu denken da, wo es kein auch nur scheinbares Ideal des Wahren, Guten und Schönen gibt, welches durch das Zeugnis todesmutiger Ueberzeugungsmacht zu bekräftigen wäre.

Sehen wir indes ab von solcher sei es psychophysischer Geistesstörung, sei es moralischer Willensverkehrung, so läßt sich wohl denken, daß selbst auf jenem Wahrheitsgebiet, welches durch den fortwährenden Beistand des göttlichen Wahrheitsgeistes die sicherste Bürgschaft der Freiheit von allgemein menschlicher Irrtumsfähigkeit erlangt, im Bereich des Offenbarungsdogmas, ein Widerspruchsgeist bis zu einem gewissen Grade von idealer Ueberzeugung geleitet sein kann, einseitig in Beschlag genommen von jenem Quentchen Wahrheit, das in jedem Irrtum sich birgt, angespornt zu gesunder Reaktion gegen menschliche Uebertreibungen und Uebergriffe einzelner oder ganzer Schulrichtungen und Gesellschaftsklassen. Auch einem öffentlichen Irrlehrer kann, ja muß nicht nur subjektiv bona fides, sondern auch objektiv das gute Recht zugebilligt

werden, soweit er nur ungesunde Auswüchse in Theorie und Praxis beschneidet, nicht aber seinerseits in das entgegengesetzte Extrem verfällt; man denke nur an die tatsächlichen Mißbräuche im katholischen Glaubensleben im Reformationszeitalter. Die Stürme der Irrlehren sind deshalb von der göttlichen Heilsvorsehung zugelassen worden, weil sie immer das Gute an sich gehabt haben, daß sie den Baum der Kirche nicht entwurzelt, sondern kräftig geschüttelt und so von allen dürren, unfruchtbaren Zweigen gründlich gesäubert oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, von der Gärung zur Klärung geführt haben. Was aber objektiv unwahr und unbrauchbar ist an einer menschlichen Irrlehre, kann eben wegen der Menschlichkeit des Irrtums wenigstens subjektiv gut gemeint sein und aus lauterem Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Menschen vorgebracht werden. Wenn ein solcher Irrlehrer seiner aufrichtigen, nicht besser verstandenen Herzensüberzeugung bis zum Tode treu zu bleiben sich gedrängt fühlt, ist dann der ihn verzehrende, wenn auch irreführende Eifer für das Gute in Anbetracht der guten Gesinnung und ihrer tatkräftigen Bekundung nicht wertvoller, als die stumpfsinnige Gleichgültigkeit eines sein Talent vergrabenden, zwar äußerlich korrekten, aber innerlich von keinem höheren Wahrheits- und Sittlichkeitsstreben geleiteten Kirchengläubigen? Ist ersterer nicht vielmehr in Geist und Wahrheit ein Martyrer Christi, dessen absolute Wahrheit und Güte mit seinem Blute zu bezeugen, seine innerste, ernsteste Absicht ist und ihm auch entsprechend angerechnet werden muß von jenem Gott, der nicht nach dem äußeren Schein urteilt, sondern nach dem inneren Sein und Wert des Menschen?

Auf diese heikle Frage hat der heilige Augustinus[1]) in seinem Buch über die Einheit der Kirche die Antwort gegeben in einem analogen Zusammenhang, nämlich mit dem Charisma der wunderbaren Gebetserhörung, welche auch „Heiden, Juden und Häretikern" ungeachtet ihres „mannigfachen Irrtums und Aberglaubens" verliehen wird, zum Lohn ihres persönlichen aufrichtigen Heilsverlangens (pro merito desiderii), gemäß dem Schriftwort (Weish. 1, 7. 10): „Der Geist des Herrn hat den Erdkreis erfüllt. — Das Ohr des Eifers hört alles." Der große Kirchenlehrer zieht hiezu noch eine Parallele als Tatsachenbestätigung aus dem Alten Testament: „Lesen wir nicht, daß von Gott dem Herrn selbst manche erhört worden sind auf den Höhen des Gebirges Judäas, Höhen, welche gleichwohl Gott so sehr mißfielen, daß die Könige, die sie nicht zerstörten, eine Schuld sich zuzogen und diejenigen, die sie zerstörten, Lob ernteten?" Daraus folgert er, daß die Gesinnung (affectum) den Ausschlag gibt. — Dasselbe wie von der Gnadengabe einer wunderbaren Gebetserhörung gilt von der

[1]) Co. Donatistas epistola, vulgo De unitate ecclesiae liber. n. 49 (XIX), ed. Maurin., tom. IX (Paris, 1837), p. 586/7.

Gnade des Martyriums um Christi willen. Sie kann gleichfalls auch solchen verliehen werden, die äußerlich der einen wahren Kirche Christi ferne stehen, innerlich, dem Geiste nach, jedoch ihr angehören, auch ohne ihr Wissen, aber nicht ohne ihren guten Willen.

Durch diese dem guten Glauben Gerechtigkeit widerfahren lassende Ausnahme wird nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt die objektive Regel, welche der „doctor gratiae" dahin formuliert: „Zum Heil und ewigen Leben kann niemand gelangen, außer wer Christus zum Haupte hat. Christus aber wird niemand zum Haupte haben, außer wer in seinem Leibe sich befindet, welcher die Kirche ist." Mit anderen Worten: Der ordentliche Heilsweg schließt den außerordentlichen nicht aus, sondern ein und damit auch die Bluttaufe eines insgeheim dem Haupte Christus angegliederten Menschen, wobei die innere, organische Einfügung in den Leib Christi, die Kirche, erfolgt durch die höchst persönliche, vor den Augen der Welt verborgene Mitwirkung mit der Gnade des Heiligen Geistes, durch dessen Aussendung in die Welt Christus als „das wahre Licht jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt" (Jo. 1, 9). Mögen solche unsichtbare Mitglieder der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche Christi im übrigen noch so vielen „Irrtümern ergeben" sein, in dem entscheidenden Punkt der inneren Gottesgemeinschaft mit dem Heiligen Geist, dem Gottesgeist der Liebe, erfolgt ihre organische Verbindung mit Christus und seiner wahren Kirche. Eben diese vollkommene Gottesgemeinschaft oder Heilsbegierde ist im innersten Grund eine Begierdtaufe, welche durch ihre innere Kraft ergänzt und vollendet, was an der Bluttaufe außerhalb des sichtbaren Verbandes der Kirche nach außenhin mangelt. Was aber noch abgeht an der Zeugenschaft für die einzelnen von Christus gebotenen Glaubenslehren, das wird ersetzt durch die Erfüllung des Hauptgebotes der Liebe Gottes über alles, welches alle einzelnen Gebote des religiös-sittlichen Lebens in sich schließt und diese auch äußerlich vollständig erfüllen würde, wenn nicht ein unüberwindlicher und darum entschuldbarer Irrtum diese Erfüllung praktisch unmöglich und darum moralisch nicht mehr verbindlich machte nach dem evidenten obersten Moralprinzip: Ultra posse nemo tenetur.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, was die bona fides ausschließt und infolgedessen nicht mehr in die Seele der kirchlichen Glaubens- und Lebens-, bezw. Liebesgemeinschaft einschließt. Das ist das formale Moment der Häresie: die ungeordnete Ueberhebung der eigenen Persönlichkeit über die gottbestellten Hüter der unfehlbaren, göttlichen Heilswahrheit. Aus der allgemein menschlichen Irrtumsfähigkeit folgt nicht nur einerseits die Schuldlosigkeit des einzelnen, wenn ihm die persönliche Kraft zur vollständigen Durchdringung und Beherrschung der Wahrheit mangelt, sondern auch anderseits seine Schuldbarkeit, wenn er diese natürliche, persön-

liche Schwäche des unvollkommenen Einblickes in das Reich der Wahrheit nicht anerkennen will, sondern sich so gebärdet, als ob er in seinem eigenen Geiste die unfehlbare Norm aller Wahrheitserkenntnis trüge und einen Freibrief für jede seinem persönlichen Geschmack zusagende Auffassung besäße. Das charakteristische Verbrechen der Häresie besteht gerade in der Auswahl (αἵρεσις) der Wahrheit in der Weise, als ob die Wahrheit nicht unabhängig von subjektiver Willkür bestände und nicht als objektive Wirklichkeitsordnung anzuerkennen wäre, welche die Schöpfung des absoluten, göttlichen, nicht des relativen, menschlichen Geistes ist und von letzterem als gegeben hinzunehmen, nicht aber selbständig auszugestalten ist. Es ist eine sittlich-religiöse Grundpflicht, der Wahrheit zu dienen und ein elementarer Verstoß dagegen, sie nach selbstgewählten Gesichtspunkten beherrschen und damit vergewaltigen zu wollen. Zumal die übernatürliche Offenbarungswahrheit wird von Gott der Menschheit vorgelegt durch die Offenbarungsorgane, um „niederzuwerfen jegliche Ueberhebung — wider die Erkenntnis Gottes und gefangen zu nehmen jeden Verstand zum Gehorsam Christi" (2 Kor. 10, 4. 5), gemäß der unendlichen Erhabenheit des göttlichen Geistes über den menschlichen, und wird zudem gegen jeden menschlichen Irrtum sichergestellt durch die untrügliche, göttliche Verheißung des fortwährenden Beistandes des unfehlbaren Gottesgeistes bei der Wahrheitsverkündigung in der Kirche Gottes. Der Irrglaube aus Eigensinn trägt in sich die Signatur des widergöttlichen Non serviam = ich mag nicht dienen der absoluten göttlichen Wahrheitsquelle und Wahrheitsnorm und des widersinnigen, in Kants Autonomie wieder aufgewärmten Leitsatzes des alten Sophisten Protagoras, daß der Mensch aller Dinge Maß sei. Sophistische Selbstgefälligkeit, Streitsucht und Rechthaberei, die Ausgeburt ungezügelter Eigenliebe, etwas drastischer ausgedrückt subjektivistischer Größenwahn von Leuten, welche, „von Scheinweisheit aufgebläht, nicht sachliche, zwingende Prinzipien aufstellen, sondern sich von (persönlichen) Menschenmeinungen bestimmen lassen und darauf ausgehen, unbedingt zu ihrem Ziele zu gelangen" — der Gefallsucht und nicht des wahren Besten —[1]), „maßlose Hartnäckigkeit angenommener Willensrichtungen und unbeugsamer Eifer der Widersetzlichkeit, wobei nicht der Wille der Vernunft unterworfen und nicht der Eifer auf die Belehrung verwendet wird, sondern man für das, was man will, eine Begründung sucht, und dem, was man erstrebt, die Lehre anpaßt",[2]) sind die Wahrzeichen der formellen Häresie, welche unvereinbar ist mit wahrer Gottesgemeinschaft und innerlicher, verborgener Zugehörigkeit zum Gottesreich und auch bei

[1]) Clemens Alex., Strom. 7: Migne, P. gr. IX, 536 B.

[2]) Hilarius, De Trin. 10, 1: Migne, P. lat. X, 344 D. — Vgl. hiezu näher Anton Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur, 1903, S. 94 ff.

Beharrlichkeit bis zum Ende ungeachtet der härtesten Strafen an Leib und Leben nicht den Geist Christi, sondern den entgegengesetzten Geist des Antichrist oder Satan bezeugte und deshalb kein wahres, sondern ein falsches Martyrium zu nennen wäre, zwar gigantisch groß im Geiste der Negation, aber erbärmlich klein im Wahnwitz geschöpflich beschränkter Selbstüberhebung.

Wenn nach dem vorausgehenden auf rein religiösem Gebiet unverschuldeter Irrtum keinen Abbruch tut dem Martyrium in Geist und Wahrheit, dann entsteht die weitere Frage: Hat nicht dasselbe zu gelten im profanen, sittlich-rechtlichen Bereich? Konkret ausgedrückt: Könnte nicht ein sozialpolitischer Agitator, der im Feuereifer ehrlicher Wahrheitsüberzeugung für sein objektiv verkehrtes Ideal unentwegt eintritt bis zur Hinrichtung durch die öffentliche Gewalt, dem Martyrer für seine unverschuldet irrige religiöse Ueberzeugung gleichgestellt werden? Eine solche Gleichstellung ist unstatthaft. Denn vor allem ist die Blutzeugenschaft für eine Wahrheit oder Tugend, welche dem rein natürlichen Erkenntnisgebiet angehört, nicht ebenbürtig der Blutzeugenschaft für eine Wahrheit oder Tugend, welche dem übernatürlichen Glaubensbereich und somit dem übernatürlichen Reiche Gottes oder Christi angehört. Bildet doch auch bei ebenso idealen wie legalen Vaterlandsverteidigern, welche den Heldentod um ihrer sittlichen Pflichterfüllung willen erleiden, die unumgängliche Voraussetzung ihres Martyriums die Beziehung auf die übernatürliche Sphäre der „christlichen" Tugendübung zum Unterschied von der rein natürlichen. Es muß dabei wenigstens die Intention auf das übernatürlich geoffenbarte Sittengesetz Christi vorhanden sein, um — im Gegensatz zum eigentlichen Martyrium um des religiösen Glaubensbekenntnisses willen — wenigstens als uneigentliches, um der heroischen Erfüllung der sittlichen Christenpflichten willen, anerkannt zu werden. Denn ohne solche übernatürliche Zielrichtung fehlt jede Hinordnung auf Christus, dessen Reich nicht „von dieser Welt" ist (Jo. 18, 36) und nicht bloß zur natürlichen Regeneration der in widernatürliche Gott- und Sittenlosigkeit versunkenen Menschheit (Röm. 1, 18 ff.), sondern zur übernatürlichen „Wiedergeburt aus Gott" als Gottesreich der übernatürlichen Gnaden- und Wahrheitsfülle (Jo. 1, 13 ff.; 3, 3 ff.) gegründet worden ist. Der Entschluß zum Heldentod fürs Vaterland geht zunächst hervor aus dem rein natürlichen Pflichtgefühl der Heimatliebe, der Pietät gegen die Volksgemeinschaft, in welche die Familiengemeinschaft und durch diese die einzelnen Menschen naturgemäß hineinwachsen, sowie der Anhänglichkeit an die traute, örtliche Umgebung, mit welcher der Mensch von Jugend auf förmlich verwachsen ist. Zu der heroischen Leistung des Opfertodes fürs Vaterland befähigt an sich schon natürlicher Edelmut, der auch im klassischen Heidentum die dreihundert Getreuen des spartanischen Heerführers Leonidas den Engpaß der Thermo-

pylen bis zum letzten Mann gegen die erdrückende Uebermacht der Perser verteidigen und bei den Griechen einen König Kodrus, bei den Römern einen Curtius, Regulus, Mucius Scaevola und eine Cloelia freudig ihr Leben einsetzen läßt zur Rettung der Gesamtheit ihrer Mitbürger, sogar unter peinvollen Martern.

Solche natürliche Hochherzigkeit fühlt sich schon hinreichend befriedigt durch das erhebende sittliche Bewußtsein: Dulce et decorum est. pro patria mori. Sie reflektiert zunächst gar nicht weiter auf die übernatürliche, ewige Beseligung des Jenseitsglaubens, nicht einmal immer auf persönliche Unsterblichkeit, sondern oft nur auf ein Fortleben in dauernder, dankbarer Erinnerung der Nachwelt, den sogenannten Nachruhm der Unsterblichkeit. An Spannkraft freilich kann sich jener natürliche Edelsinn nicht entfernt messen mit der übernatürlichen Stärke des christlichen Martyriums. Er vermag nicht völlig zu überwinden die natürliche Todesfurcht mit ihrem Grauen vor dem unheimlichen Nebelschleier des Zustandes nach dem Tode. Schon der alte Homer schildert ehrlich die bei aller Heldenhaftigkeit nicht ganz zu unterdrückende Todesangst, und die deutschen Dichter der ersten Blüteperiode lassen ihre Helden sogar weinen, wenn sie trotz ihres unbezwinglichen Mutes und ihrer riesenhaften Tapferkeit im Kampfe sterben müssen. Insofern bedarf das „Dulce" jenes den Heldentod verherrlichenden Spruches einer wahrheitsgemäßen Berichtigung. Auch unsere modernen Kriegshelden kommen über das „Kanonenfieber" vor der Schlacht nicht hinweg, und die unbeschreiblichen Schrecknisse des gewaltigen Weltkrieges wirken geradezu lähmend auf das Nervensystem und treiben förmlich bis zum Wahnsinn. Welcher Schlachtenheld vermöchte es aufzunehmen mit den trotz der ausgesuchtesten und langwierigsten Todesqualen ihre übernatürliche Seelenruhe, ja himmlische Heiterkeit nicht verlierenden christlichen Blutzeugen, sogar aus den schwächsten Menschenklassen, den Frauen, Kindern und Greisen? Wer vermöchte es gleichzutun einem heiligen Laurentius, der inmitten der heftigsten Feuerqualen auf glühendem Rost seine übermenschliche, seelische Ueberlegenheit wahrt durch die scherzhafte Einladung, ihn herumzuwenden auf die andere Seite, nachdem er auf der einen schon fertig gebraten sei, und der das Vorgefühl himmlischer Beseligung bekundet durch den Ausruf: „Meine Nacht (d. h. mein Lebensabend) zeigt keinen dunklen Punkt, sondern alles wird mir im Lichte klar?" Wer fühlte sich nicht aufs tiefste beschämt im Hinblick auf jene zarten Wesen, die aus dem schwachen Geschlecht und in kindlichem Alter sich zu den grausamsten Todesqualen freudig hindrängen wie zu einem Hochzeitsmahl, im gläubigen Bewußtsein ihrer baldigen, unendlich beglückenden Verbindung mit dem himmlischen Seelenbräutigam Christus? Welche natürliche Kraft vermag so die natürliche Bitterkeit des Todes ins Gegenteil zu verwandeln? — Eine gleiche übernatürliche Umwand-

lung erfolgt in bezug auf das „Decorum", die Ehre: Denselben Heldentod sucht der Krieger um der persönlichen Ehrenhaftigkeit willen auf, um sich nicht mit der Schmach eines Feiglings oder gar Deserteurs zu bedecken. Der christliche Martyrer wird durch diesen natürlichen Ansporn zunächst nicht zum Tode gedrängt. Der göttliche Meister hat ja seinen Jüngern freigestellt: „Wenn sie euch verfolgen in dieser Stadt, flüchtet in die andere!" (Mt. 10, 23), und einer der charakterfestesten orientalischen Kirchenlehrer, der heilige Athanasius von Alexandrien, hat es in der Tat nicht verschmäht, seinen Verfolgern, den Arianern, sogar durch eine List sich zu entziehen, indem er, unerkannt von ihnen eingeholt, auf die Frage, ob er den Athanasius nicht gesehen habe, die Ausflucht ergriffen hat, vor kurzem habe er ihn in der Nähe gesehen, um dadurch den Feind auf eine falsche Fährte zu lenken und nach entgegengesetzter Richtung zu entfliehen. Wenn aber jede Gelegenheit zur Flucht abgeschnitten ist, oder ein höherer Gnadenansporn den Tod freiwillig aufsuchen läßt, dann sucht der christliche Martyrer zwar Ehre, aber nicht die seine, sondern die des himmlischen Vaters, bezw. seines göttlichen Sohnes Christus und seines überirdischen Gottesreiches, der Kirche. Dabei überhebt er sich nicht im geringsten über seine Mitmenschen, sondern fühlt sich im Gegenteil als ihr geringster Diener, um sie durch sein Vorbild mit der Gnade Gottes — nicht aus eigenem Verdienst — zu erbauen und auf dem Weg zu ihrem ewigen Heile zu bestärken. Die eigene Ehre könnte der christliche Martyrer übrigens, auch wenn er wollte, gar nicht anstreben bei der Uebernahme des Martyriums. Handelt es sich dabei doch um die in den Augen der Welt entwürdigendste Strafe gleich gemeinen Verbrechern, Hochverrätern, aufrührerischem Sklavengesindel u. dgl.

(Schluß folgt.)

Der Prophet Elias.

Von Dr Karl Fruhstorfer, Linz.

1. Artikel.

Elias weissagt König Achab langdauernde Dürre (1 Kg 17, 1).

Das erste, was wir über den Propheten Elias hören, ist eine Tat prophetischen Freimutes. Das erste, was wir aus seinem Mund vernehmen, ist eine Strafweissagung. So wahr Jahve, der Gott Israels, lebt, dessen Diener ich bin, sprach der Tesbite Elias zu Israels König Achab, wird in den kommenden Jahren nicht Tau und Regen fallen außer auf das Wort meines Mundes hin (V. 1). Mit einem Schwur[1]) also besiegelt der Prophet seinen Ausspruch, der die oberen Gewässer versiegen macht. Jahrelang werden Tau

[1]) Vivit Dominus: häufig vorkommende Schwurformel.

und Regen auf sich warten lassen: somit wird steigende Hungersnot im Reiche Achabs Gast sein. Nicht wird niederrieseln der Spätregen, ohne den die heranwachsenden Saaten die Hitze des Frühsommers nicht überstehen können. Ausbleiben wird der Frühregen, ohne den die Saatbestellung unmöglich ist.[1]) Aufhören wird der Tau, der in der regenlosen Zeit die einzige Erquickung der Pflanzenwelt bildet. Nichts wird die Dürre zu bannen vermögen, es sei denn ein neuer Ausspruch des Propheten, der sie gerufen. Was ließ Elias eine so scharfe Sprache gegen König Achab führen?

Achab, der Sohn und Nachfolger des Königs Amri, war der Gemahl Jezabels, der Tochter Ethbaals, „des Königs der Sidonier"[2]) (16, 31). Dieser Ehebund, der zur Voraussetzung und im Gefolge ein politisches Bündnis mit dem benachbarten mächtigen Tyrus hatte, brachte als Mitgift in das Reich Achabs den phönizischen Götterkult. Achab erbaute in seiner Hauptstadt Samaria Baal zu Ehren einen Altar und einen Tempel,[3]) ja er stand nicht an, selber ihm zu opfern. Auch verehrte er die Göttin Aschera (16, 31 ff.). Durch Einbürgerung des phönizischen Götzendienstes wurde nicht nur das im ersten Gebot des Dekaloges ausgesprochene Hauptdogma Israels umgestoßen, auch die Sittlichkeit geriet in große Gefahr, da der phönizische Kult obszönen Charakter trug.[4]) Als solcher Kult das Nordreich überschwemmte, sprach Elias das Schreckenswort vom gänzlichen Versiegen des Segens des Himmels. Der Baaldienst war Vergötterung der Sonne — durch die Sonne sollten die Baalverehrer gestraft werden!

Elias am Bache Karit (1 Kg 17, 2 bis 6).

Da Elias ob seiner Strafprophezie der Freiheit und des Lebens nicht mehr sicher war, erging an ihn das Wort Jahves: Begib dich weg von Samaria, zieh' gen Osten und verbirg dich beim Bache Karit dem Jordan gegenüber. Aus diesem Bache kannst du trinken. Raben befehle ich, dich daselbst zu speisen (V. 3 f.). Wohin also soll der Prophet sich begeben, um den Nachstellungen des erzürnten Königspaares zu entrinnen?

Während manche den Bach Karit im Westjordanland vermuten, suchen andere ihn mit mehr Recht östlich vom Jordan. Ist der Bach Karit der wasserreiche, nicht weit von el-Istib entfernte Wâdi Jâbis, der noch im 12. Jahrhundert Eliastal hieß und an dessen Ufern

---

[1]) Die Bedeutung des Früh- und Spätregens für die Landwirtschaft Palästinas hebt z. B. hervor 11, 14 f.

[2]) Dieser Titel des Königs von Tyrus besagt, daß Sidons Macht an Tyrus übergegangen war.

[3]) Vgl. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. Münster 1914, S. 49 f.

[4]) Vgl. 2 Kg 9, 22. Döller, Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige. Wien 1904, S. 122 f. Sanda, a. a. O. 44.

sich viele Höhlen befinden, die geeignet sind zu einem Versteck bei Verfolgungen?[1]) In diesem Fall war der Bach Karit dem Propheten Elias nicht unbekannt. Doch vermöchte gerade die Nähe von Tesba-el-Istib, der Heimat des Elias,[2]) etwas nachdenklich zu machen. Wird Achab nicht eben nach Tesba und der Umgebung Häscher gesandt haben (vgl. 18, 10)? Es wurde darum neuestens die Ansicht ausgesprochen, der Bach Karit sei im Gebiet von Damaskus zu suchen. „Das waldreiche, zum verborgenen Aufenthalt sehr geeignete Flußgebiet des Seri'at el menadire gehörte, etwa die letzte Strecke im Jordantal ausgenommen, zum Reiche Damaskus. Dort winkte dem Propheten ein besserer Schutz als im israelitischen Gebiet. Er war dort weniger bekannt. Vielleicht ist der Bach Karit identisch mit einem Zufluß des Seri'at el menadire."[3]) Allein hätte bei dieser Gleichstellung nicht der Auftrag Gottes klarer lauten müssen, um von Elias verstanden werden zu können?

Elias gehorchte dem göttlichen Auftrag: er ließ sich am Bache Karit nieder. Und Raben brachten ihm Brot am Morgen und Fleisch am Abend (V. 6 nach LXX), Tag für Tag. Der Bach bot ihm Trank. Plastische Schilderung! „Man erschaut die öde, steinige Landschaft, das Bett des Wassers, an dem die hohe, in härenes Gewand gekleidete Gestalt des Propheten ruht, und die dunklen Vögel mit ihren breiten Schwingen kommen zu ihm."[4])

Die Sage kündet, daß Semiramis, als Kind in der Wüste ausgesetzt, von Tauben mit Milch und Käse genährt wurde. Die Sage erzählt, daß eine Hindin den griechischen Heros Telephos, daß eine Wölfin das Bruderpaar Romulus und Remus säugte. Die Speisung des Elias durch Raben, auch sie Sage, Dichtung? Man hat es behauptet.[5]) Doch Gott, der die Tiere erschaffen hat zum Dienste des Menschen (Gn 1, 28), kann zweifelsohne den Tieren befehlen, dem Menschen dienstbar zu sein. Die biblische Erzählung von den Raben, die auf Gottes Geheiß dem Propheten Elias das tägliche Brot brachten, bietet nichts, was Gottes unwürdig wäre. Hätte der Herr seinen getreuen, ungerecht verfolgten Propheten elend zugrunde gehen lassen sollen? Wäre dies Gottes würdig gewesen? Nein! Der erhört das Krächzen der jungen hungernden Raben (Ps 146, 9): die Brotbitte der Vogel-

---

[1]) Döller, a. a. O. 226.

[2]) van Kasteren S. J., Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereines Bd. XIII (Leipzig 1890), S. 207 ff. Hagen, Lexicon Bibl., III (Paris 1911), unter Thesbites, Sp. 1175 f.

[3]) Sanda, Die Bücher der Könige. 1. Halbb. Münster 1911, S. 419.

[4]) Heilborn, Das Tier Jehovahs. Berlin 1905, S. 54.

[5]) Gunkel, Elias, Jahve und Baal. Tübingen 1906, S. 12. Mit dieser Schrift deckt sich inhaltlich der von demselben Verfasser stammende Aufsatz: Der Prophet Elias in „Preußische Jahrbücher" 1897 (87. Bd.), S. 18 bis 51. Wie Gunkel selber gesteht, folgt seine Arbeit in der Kritik sowohl wie in der Zeichnung der Gestalt des Elia im wesentlichen Wellhausens Forschungen.

welt, er mußte seines Propheten sich annehmen. Und er sorgte liebevoll und reichlich für ihn durch Raben. Wie um die betörten und hartherzigen Menschen zu beschämen, wählte Gott Raben aus, damit sie, ihre gierige Natur ablegend, dem Propheten Speise brächten.[1])

Die auf das Wort des Elias eingetretene Dürre war Verwirklichung der Drohung, die Gott durch Moses hatte verkünden lassen: Wenn ihr meine Gebote verachtet, soll der Himmel über euch aus Eisen sein und das Erdreich ehern (Lv 26, 15. 19; Dt 28, 15. 23). Die wunderbare Speisung des Elias durch Raben war Erfüllung der Verheißung, die wieder durch Moses Gott gegeben: Wenn ihr meine Gebote beobachtet, werdet ihr euer Brot in Genüge essen und ohne Furcht in eurem Lande wohnen (Lv 26, 3. 5). In der Geschichte des Propheten Elias begegnen einander Gottes Strafgerechtigkeit und Gottes erbarmende Liebe.

Das Rabenwunder verschwindet, wenn man durch Umpunktierung des hebräischen Textes die Raben (‘orebim) in Araber (‘arbim) verwandelt. Aber die wunderreiche Eliasgeschichte wird deshalb doch dem Rationalismus nicht annehmbar, da er jedem Wunder den Glauben verweigert.

Die Deutung, Elias habe den in der Wildnis hausenden und horstenden Raben seine Nahrung abjagen müssen,[2]) ist eine fade Verwässerung der biblischen Erzählung. Bei solchem Sachverhalt hätte Elias wohl verhungern müssen. Der Prophet Jahwes mit den Raben um Aas raufend, wie unwürdig!

Nach Lv 11, 15 gehört der Rabe zu den unreinen Tieren. Was er berührt, wird darum auch unrein, somit darf Fleisch oder Brot, das ein Rabe bringt, nicht genossen werden. Da der Prophet Elias trotzdem das von Raben gebrachte Fleisch und Brot aß, so hat man daraus geschlossen, daß zur Zeit des Elias das mosaische Speisegesetz noch nicht bestand.[3]) Allein indem Gott die Raben zu Speisenträgern für Elias machte, hat er eben für Elias jenes Speiseverbot außer Kraft gesetzt.

Elias in Sarephta. Das Mehl- und Oelwunder im Hause der Witwe (1 Kg 17, 7 bis 16).

Da es nicht mehr regnete, versiegte schließlich der Bach Karit.[4]) Der Name Karit bedeutet: tiefer Einschnitt. Und trotzdem aus-

---

[1]) Ueber ‘oreb Rabe und Krähe handelt Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments. Münster 1917, S. 200 f.

[2]) Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige. Nördlingen 1887, S. 363.

[3]) Wiener bei Döller, a. a. O. 228.

[4]) Der Ausdruck: nach Verlauf von Tagen (nach einer gewissen Zeit: V. 7) ist so unbestimmt, daß die Zeit des Aufenthaltes des Propheten am Bache Karit auch nicht annähernd sich angeben läßt.

getrocknet! Die Folgen der Regenlosigkeit traten aber schon sehr empfindlich zu Tage. Da wurde dem Propheten Elias das Gotteswort: Steh' auf und geh' nach Sarephta im Gebiet der Sidonier und bleibe dort; ich befehle daselbst durch deinen Mund[1]) einer Witwe, dich zu ernähren (V. 9). So lenkte denn Elias seine Schritte nach Sarephta, das am Meer zwischen Tyrus und Sidon gelegen war. Der Name scheint anzudeuten, daß Sarephta eine alttestamentliche Fabrikstadt war.[2]) Es besaß aber auch bedeutenden Oel- und Weinbau.

Wunderbar sind des Herrn Ratschlüsse! Aus der tiefen Einsamkeit des Baches Karit führt er seinen Propheten in eine volkreiche Stadt! Aus schützender Stätte führt er ihn in das mit Achab verbündete tyrische Reich, dem Jezabel, die Todfeindin des Propheten, entstammt, in ein Reich, wo Spione eifrig fahnden nach Elias (18, 10)! Warum hieß Gott seinen Propheten nicht in das Reich Juda gehen, wo der gottesfürchtige König Josaphat regierte? Warum in ganz heidnisches Gebiet? Gott, der die Seinen überall zu schützen vermag, wollte mit aller Deutlichkeit zeigen, daß die Heiden eher wert waren der Gegenwart des Propheten und des von ihm ausgehenden Segens als das abtrünnige Israel, daß die Gnade, deren sich Israel unwürdig gemacht, zuteil wird den Heiden zur Schande der Kinder Abrahams. Wie viele Hungernde gab es im Reiche Israel! Nicht ihnen, sondern einer ausländischen Witwe durfte Elias in ihrem Hungerelend helfen (Lk 4, 25 f.).[3])

Als Elias durstig und hungrig zum Stadttor von Sarephta gekommen, traf er eine Witwe, die Holz auflas.[4]) Der Prophet bat sie: Gib mir etwas Trinkwasser in einem Gefäß (V. 10). Aus der Bereitwilligkeit, mit der die Witwe der Bitte des Fremden entsprach, aus der Beflissenheit, mit der sie sich anschickte, das in jener Zeit der Trockenheit unsagbar kostbare Naß zu holen, schloß Elias, daß er die von Gott ausersehene Witwe vor sich habe. Die Witwe

---

[1]) Daß dieser Sinn zugrunde liegt, ergibt sich aus den ff. Versen.

[2]) Manche leiten Sarephta her von saraph = Metalle durch Feuer reinigen. Mithin bedeutete Sarephta: Schmelzhütte. Andere denken an das assyrische saraḫpu, wonach dem Namen Sarephta die Bedeutung färben zugrunde liegen würde: Sarephta eine Stadt, in der Purpurfärberei getrieben wurde.

[3]) Um hervorzuheben, daß es eine ausländische, heidnische Stadt ist, in die der Prophet befohlen wird, ist bei Sarephta beigefügt: im Lande der Sidonier (V. 9).

[4]) Sanda, Die Bücher der Könige, S. 420, bemerkt: Holz ist sonst vor orientalischen Städten nicht zu finden. Vielleicht lag irgend ein kleiner Wald in der Nähe wie der Pinienhain bei Beirut. Wir möchten fragen: Ist es nicht naheliegend, bei dem wegen seines Oeles bekannten Sarephta an einen Olivenhain zu denken? Mislin (Die heiligen Orte, 1. Bd., Wien 1880, S. 611) erwähnt, daß das heutige Dorf Sarefend mitten in einem Olivenwald sich befindet.

wird er an der üblichen Witwentracht erkannt haben.[1]) Elias rief darum der Frau nach: Ich bitte dich, bring' auf der Hand auch einen Bissen Brot für mich mit (V. 11). Da offenbarte die Witwe dem Elias, den sie an der Kleidung und Sprache, am ganzen Aussehen als Bürger des Reiches Israel erkennen mochte, ihre Not, ihr entsetzliches Elend. Nicht Hartherzigkeit, sondern bittere Not ließ sie mit einer eidlichen Versicherung, die die Heidin verrät, sprechen: So wahr Jahve, dein Gott, lebt, ich habe kein Brot sondern nur eine Handvoll Mehl im Topf und etwas Oel im Krug. Sieh', ich sammle eben ein paar Stücke Holz, um das wenige für mich und meinen Sohn zuzubereiten, damit wir essen und — sterben (V. 12). Schmerzhafte Mutterliebe schickt sich an, ein letztes, kärgliches Mahl zu bereiten, so kärglich, daß es eine Teilung nicht zuläßt. Dieses kärgliche Mahl wird das letzte Stäubchen Mehl und den letzten Tropfen Oel aufzehren, es wird Mutter und Kind dem unentrinnbaren Hungertod überliefern! Denn Hilfe gibt es nicht. Die Worte der Witwe legen beredtes Zeugnis ab von der entsetzlichen Hungersnot, die infolge der Dürre auch in der fruchtbaren Gegend von Sarephta wütete. Die Felder lieferten keine Ernte mehr und selbst dem Oelbaum, diesem so genügsamen Baum, daß ihn der Orientale ein auch in der Wildnis und bei langer Vernachlässigung noch arbeitsames Beduinenweib nennt,[2]) fehlte es an Frucht.

Die arme, dem Hungertod nahe Witwe sollte die von Gott ausersehene Herbergsmutter des Propheten sein? Hatte Elias sich getäuscht? Nein, er erkannte, daß der Herr ihm seine Wundermacht leiht. Darum sprach er tröstend zur Witwe: Fürchte nicht, daß du mit deinem Sohn des Hungers sterben wirst. Geh' und tu', wie du gesagt! Doch zuerst bereite mir von jener Handvoll Mehl einen kleinen Aschenkuchen[3]) und bring ihn mir. Dir aber und deinem Sohne bereite nachher. Denn so spricht Jahve, der Gott Israels: der Mehltopf wird nicht schwinden und der Oelkrug[4]) nicht abnehmen bis zu dem Tag, da Jahve wieder wird regnen lassen (V. 13 f.). Nicht stolzer Egoismus gab dem Propheten ein, die Witwe möge zuerst ihm Speise bereiten. Die Witwe sollte daraus erkennen, daß der Gott Israels ihr gnädig sein wolle um des seinem Propheten erwiesenen Dienstes willen. Die Witwe von Sarephta gehorchte und das Wunder trat ein: der Mehltopf schwand nicht und der Oelkrug nahm nicht ab.

[1]) Kittel (Die Bücher der Könige. Göttingen 1900, S. 139), der auf Ez 38, 14. 19 und Jdt 8, 5 f.; 16, 9 verweist.

[2]) Bauer, Volksleben im Lande der Bibel². Leipzig 1903, S. 159.

[3]) So genannt, weil beim Backen heiße Asche verwendet wird. Der Teig wird auf erhitzte Steine gelegt und mit heißer Asche bedeckt. Bauer, a. a. O., 121.

[4]) Bauer, a. a. O. 202: Wenn der Landmann seinen frisch aus dem Ofen kommenden Brotfladen in etwas Oel eintauchen kann, so gilt ihm das als Leckerbissen.

Auch das Mehl- und Oelwunder vermag nicht entkräftet zu werden durch Hinweis auf die deutsche Sage von den verschütteten Bergleuten, deren Lampe nicht erlischt und deren Brot nicht schwindet, oder von den nie versiegenden Krügen beim getreuen Eckart.[1]) Sollte nicht Gottes Allmacht und Güte, die das Samenkorn im Schoß der Erde vermehrt, das Mehl und Oel im Topf vermehren können? Kein Geringerer als Christus bestätigt die Wahrheit jenes von Elias in Sarephta gewirkten Wunders. In der Synagoge von Nazareth war es, wo der menschgewordene Sohn Gottes an der Hand geschichtlicher Wahrheit,[2]) am Beispiel des Propheten Elias, der aus der Heimat in die heidnische Fremde ziehen mußte, wo er der Not der Witwe in wunderbarer Weise abhalf, den Grundsatz erhärtete: Kein Prophet ist genehm in seinem Vaterland (Lk. 4, 24 ff.). Das von Elias gewirkte Wunder der Brotvermehrung im Hause der heidnischen Witwe von Sarephta ist begründet in der göttlichen Heilsökonomie: das von Israel zurückgestoßene Heil geht über auf die Heiden. „Wie leuchten doch die Strahlen der schließlich universalistischen Heilssonne auch in dieser Zeit der Gottesreichsgeschichte über den Horizont empor!“[3])

Die damals herrschende Trockenheit wird auch vom griechischen Historiker Menander aus Ephesus bestätigt, der berichtet: unter dem tyrischen König Ithobal fiel eine Dürre ein, die ein ganzes Jahr dauerte.[4])

Die leibliche Himmelfahrt Mariä und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis.

Von Dr Johann Ernst in Miesbach (Bayern).

Seit der Dogmatisation der unbefleckten Empfängnis Mariä hat man vielfach versucht, dieses Dogma als festen Punkt zu benützen, um von da aus eine haltbare Brücke zum künftigen Dogma von der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter zu schlagen.

Es ist zuzugeben, daß die dogmatisch feststehende, unbefleckte Empfängnis Mariä einen starken Kongruenzgrund für ihre leibliche Aufnahme in den Himmel darbietet. Hat Gott der seligsten Jungfrau wegen ihrer Auserwählung zur Gottesmutter das große und einzige Gnadenprivilegium der Freiheit von der Sünde vom ersten Augenblick ihres Daseins verliehen, warum sollte er ihr das andere, in seinem Werte doch kaum höher anzuschlagende Privilegium der

---

[1]) Gunkel, Elias, Jahve und Baal, S. 12.

[2]) Lk 4, 25: in veritate.

[3]) König, Geschichte der Alttestamentlichen Religion[2]. Gütersloh 1915, S. 307.

[4]) Diese Notiz ist erhalten bei Flavius Josephus, Ant. Iud. 8, 13, 2.

Bewahrung vor der leiblichen Verwesung vorenthalten haben? Wenn von irgend einem bloßen Menschen dieses letztere Privileg präsumiert werden darf, so darf es sicherlich bezüglich der seligsten Gottesgebärerin geschehen, die ihr ganzes Leben lang unbefleckt von Sündenschuld war, auch von der Erbschuld, deren Folge und Strafe Tod und Verwesung sind.

Die unbefleckte Empfängnis stellt also eine schwerwiegende Konvenienz für die körperliche Aufnahme Mariä in den Himmel dar. Aber kann man von der letzteren als einer durchaus sicheren, „evidenten und unmittelbaren Konsequenz" aus der ersteren reden? Ist die Corporalis assumptio eine notwendige Folgerung aus der Immaculata conceptio? Ist die Unverweslichkeit und leibliche Himmelfahrt Mariä schon „implicite enthalten" im Dogma von der unbefleckten Empfängnis,[1]) oder aber muß die erstere als ein besonderes Privilegium neben der letztgenannten gefaßt werden?

Wir müssen uns für die letztere Alternative entscheiden.

I.

Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis will nicht besagen, daß Maria von Haus aus außerhalb des der Sünde und damit dem Tode verfallenen Menschengeschlechtes gestanden sei. Die Väter kennen nur einen Menschen, der seiner Natur und Herkunft nach der Sünde Adams („in quo omnes peccaverunt") ganz ferne stand, und das ist der Gottmensch Jesus Christus. Maria bedurfte darum ebenso wie die anderen Menschen der Erlösung und der Reinigung von der Sünde. „Suarez, einer der eifrigsten Verfechter der unbefleckten Empfängnis, erklärte es als seine feste Ueberzeugung, daß Maria in Adam sündigte, d. h. daß sie von Natur aus in das allgemeine Elend miteingeschlossen war und nur durch die Gnade hievon befreit wurde" (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 3, 5[2]); De vitiis et peccatis disp. IX, § 4, n. 12 sqq.), lesen wir (nach Harper, Peace through the truth) bei Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte (übersetzt von Ph. v. Arenberg und H. Dhom), II, 66.[3]) Und vor zwölf Jahren schrieb Professor Dorsch in der „Zeitschrift für katholische Theologie" 1908, S. 554: „Christus war durch seine Natur selbst und mit metaphysischer Notwendigkeit davon (von der Sünde) frei. Maria war durch dasselbe Mittel von der Erbsünde frei bewahrt, durch welches die übrigen Menschen frei gemacht werden; der Unter-

[1]) Vgl. Scheeben in der „Literar. Rundschau" 1883, Nr. 22, Sp. 675.

[2]) Suarez bezeichnet a. a. O. diese Sätze für so sicher, daß sie ohne Irrtum nicht geleugnet werden können.

[3]) Vgl. auch unsere Ausführungen in der „Theol.-prakt. Monatsschrift" IX., 634 ff.

schied ist nur in dem Zeitpunkt, in dem dies geschieht."[1]) Was bei den letzteren erst nach der Geburt, bezw. nach der Empfängnis geschah und geschieht, und was bei den Christen gemeiniglich durch die Taufe vollzogen wird, das geschah bei Maria im ersten Augenblick ihres Lebens. Sie wurde sozusagen getauft im Momente ihrer Empfängnis. Lebensanfang und Reinigung von der Erbsünde fiel bei Maria zeitlich zusammen (ut simul esse et justa esse inciperet).[2])

Maria trat darum, wenn auch geheiligt und sündenrein, doch nicht in statu naturae integrae, sondern in statu naturae reparatae ins Dasein, und letztgenannter status hat kein Anrecht auf alle Gnadengaben des ersteren, nicht auf die dona praeternaturalia, wozu die Befreiung von Tod und Verwesung gehört. Auch Maria ist erlöst. Die gratia Redemptoris ist aber für dieses Leben nicht ganz zusammenfallend und identisch mit der gratia Conditoris[3]) So wenig die von persönlichen Sünden freien, durch die Taufe von der Erbsünde gereinigten Kinder das Privileg der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit beanspruchen können, ebensowenig begründet die außerordentliche Reinigung Mariäs von der Erbsünde im ersten Momente ihres Lebens an und für sich und allein schon ein solches Anrecht.[4]) Die Freiheit von der Verwesung, die antizipierte Auf-

---

[1]) So auch Bellarmin, De statu peccati l. IV, c. 16: Hoc solum est, in quo B. Virgo differt a ceteris, qui per gratiam Dei Christique passionis meritum a peccato originali liberati fuerint, quod alii communiter liberati sint post nativitatem, aliqui pauci ante nativitatem...., ipsa sola in instanti animationis.

[2]) Bellarmin, a. a. O. — Duns Skotus, der eifrige Anwalt der Immaculata conceptio, gebraucht den passenden Vergleich: Alii post casum erecti sunt, Maria vero Virgo quasi in ipso casu sustenta est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto.

[3]) Bei Kurz, Mariologie, S. 103, lesen wir: „Maria ist ohne Makel der Erbsünde empfangen und geboren, sie ist geschmückt mit allen Gaben und Vorzügen der menschlichen Natur (donis naturalibus), sie ist erfüllt von den höchsten Gnadenvorzügen, mit der höchsten Heiligkeit und Gerechtigkeit, deren ein Geschöpf fähig ist (donis supernaturalibus); aber sie konnte die dona praeternaturalia nicht erlangen, weil selbe durch Adams Sündenfall für die gesamte menschliche Natur verloren gegangen,.... und darum ist auch Maria, obwohl ohne Erbsünde empfangen und geboren, nicht frei von Schwächen und Hinfälligkeiten der menschlichen Natur." Diese Gedankenkonstruktion trifft nicht ganz das Richtige. Gewiß war es in dem göttlichen Plane der Erlösung der Menschheit gelegen, daß in diesem Leben mit der Vergebung der Sünde, speziell mit dem Nachlaß der Erbsünde die restitutio in integrum für die dona praeternaturalia nicht zusammenfällt und verbunden ist. Aber damit wäre eine ausnahmsweise Restitution der dona praeternaturalia (im ganzen oder im einzelnen) zugleich mit der Wiederherstellung der Gotteskindschaft an sich nicht ausgeschlossen; nur müßte die Ausnahme von der Regel als ein besonderes Gnadenprivilegium hier ebenso erst festgestellt werden, wie die ausnahmsweise vollkommene Befreiung Mariä von der Erbsünde.

[4]) Es ist darum ein Fehlschluß, was wir bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) lesen: La loi même qui nous assujettit à la corruption l'en exempte: car suivant cette loi la mort est l'effet du péché. Pourqu'elle

erstehung und die leibliche Aufnahme in den Himmel ist eine besondere Maria verliehene Gnadengabe neben der Freiheit von der Erbsünde vom Anbeginn ihres Daseins an.

Auch Katschthaler (der spätere Kardinal-Erzbischof von Salzburg) sagt in der „Theol.-prakt. Quartalschrift" 1890, S. 23: „(Maria) war im ersten Augenblick der Empfängnis zwar frei von aller Sünde und geschmückt mit der heiligmachenden Gnade, aber dennoch von Gott nicht beschenkt mit der justitia originalis, das ist mit jenem Gnadengeschenk Gottes, das nebst der heiligmachenden Gnade auch alle jene dona praeternaturalia und insbesondere das Privilegium der Unsterblichkeit in sich schließt, welche die ersten Menschen im Paradiese von Gott erhalten haben."

Und das stimmt überein mit der Lehre des heiligen Thomas (S. Th. III, qu. 27, a. 3 ad 1): (Maria) non liberata fuit a morte et aliis huiusmodi poenalitatibus. Die gleiche Lehre drückt Bellarmin (De statu peccati l. IV, c. 16) mit den Worten aus: Etiamsi in primo suae creationis instanti anima ejus (Mariae) per gratiam a peccati macula liberata fuit, redemptionem tamen corporis non continuo habuit, quemadmodum nos omnes.... a peccato originali liberati sumus, et tamen renovati spiritu mentis nostrae adhuc redemptionem corporis expectamus, et ideo morti et aerumnis atque calamitatibus subjecti sumus, quae ex peccato primi hominis in genus humanum redundarunt.

Im Anschluß an Suarez (De myster. vitae Christi disp. III, § 2, n. 2) erklärt darum der englische Theologe Harper S. J.:[1]) „Maria war infolge ihrer natürlichen Abstammung von Adam dem allgemeinen Gesetz unterworfen; sie hätte daher von der Unterwerfung unter Leid und Trübsal (Krankheit), sowie schließliche Auflösung nur durch einen ausdrücklichen Ratschluß des göttlichen Willens befreit werden können, jenem ähnlich, welcher sie vor der Makel der Erbsünde bewahrte." Dieser besondere Ratschluß wäre nicht bloß bezüglich der Befreiung von Krankheit, Altersschwäche und Tod notwendig gewesen, sondern war auch nötig bezüglich der antizipierten Auferstehung und leiblichen Himmelfahrt Mariä. Als „die evidente und unmittelbare Konsequenz" kann dies Privilegium aus dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis nicht abgeleitet werden.

Auch Renaudin hält in seiner Schrift über „Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä" (S. 58 ff.)[2]) den Nachweis aus dem Zusammenhang mit der unbefleckten Empfängnis für ungenügend zur Dogmatisation der Corporalis assumptio. S. 60: „In der Tat besteht die unbefleckte Empfängnis.... im wesentlichen in dem Vorhandensein der heiligmachenden Gnade, wie sie dem status viae entspricht, und in dem Fehlen der Erbsünde, wie diese an und für sich den Mangel der heiligen Gnade nach sich zieht.... Die Analyse dieser beiden Begriffe ergibt nicht notwendig

(Marie) eût à la subir, il aurait fallu comme un miracle;.... elle aurait dû souffrir une dégradation dont elle n'avait reçu ni le titre ni le premier germe.

[1]) Peace through the truth I (1866), 334. Wir geben die Stelle nach der Uebersetzung bei Livius, Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern in den ersten sechs Jahrhunderten (deutsch von Ph. von Arenberg und H. Dhom), II, 69.

[2]) Wir zitieren nach der in Freiburg (Schweiz) 1904 erschienenen deutschen Uebersetzung.

die Idee der Unsterblichkeit und noch weniger jene von der Wiedervereinigung der Seele mit dem verklärten Leibe."[1])

II.

Wir wissen allerdings, daß der im obigen von uns entwickelten Idee von der Immaculata conceptio von manchen Theologen eine andere Auffassung entgegengestellt wurde, die für Maria nicht ein debitum contrahendi peccatum originale proximum annimmt, sondern nur ein solches debitum remotum. Nach dieser Theorie hat Gott „in dem Gesetze, wodurch er Adam zum moralischen Haupte und Repräsentanten des ganzen aus ihm hervorgehenden Geschlechtes bestellte, die Mutter Christi von diesem für alle gegebenen Gesetze im Hinblicke auf die Verdienste Christi ausgenommen, mithin sie von Adam in fraglicher Beziehung ganz unabhängig gestellt".[2]) Nach dieser Auffassung „hätte Maria als Adamskind wie jeder andere Mensch eigentlich der Erbsünde verfallen müssen; mit Rücksicht auf die Verdienste Christi sei sie aber gar nicht dem Gesetze der Solidarität mit dem Stammvater und der Repräsentation durch denselben unterworfen gewesen; für sie hätte er also die Gnade des Urstandes nicht verloren, sie hätte nicht wie wir in Adam gesündigt"; und weil der Tod eine Strafe der Sünde ist, so war Maria auch frei vom Gesetze des Todes.[3])

Allein diese Auffassung muß als weniger akzeptabel erscheinen, sie ist nicht ohne große Schwierigkeiten und Bedenken.[4]) Die universelle Geltung des Gesetzes der Erbsünde, die Erlösungsbedürftigkeit Mariä, welche vom heiligen Thomas und den alten Theologen[5]) so sehr betont wurde, kommt bei dieser Theorie nicht zu ihrem ganzen Rechte. Und der heilige Augustin erklärt ausdrücklich den Tod Mariä als eine Folge der Sünde Adams (Serm. II in Ps. 34, n. 3): Maria ex Adam mortua propter peccatum (Adae),[6]) Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata. Mit dem großen afrikanischen Kirchenlehrer stimmt hier auch der heilige Johannes von Damaskus überein, wenn

[1]) Vgl. auch Renaudins Schrift De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vièrge (Angers 1900), S. 30. — Wie wir den Slavorum litterae theologicae Ann. II, Nr. 4, S. 313, entnehmen, wurde in der Revue Augustinienne 1906, S. 110 bis 112, die These vertreten: Immaculatam Deiparae conceptionem agnoscitur esse conditionem assumptionis B. Mariae V. in coelum; negatur tamen hanc ex illa necessario sequi.

[2]) Scheeben, Dogmatik III, 534, Nr. 1677.

[3]) Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theol. VII, 452, 487.

[4]) Vgl. Scheeben und Gutberlet an den in den Noten [5]) und [6]) zitierten Stellen.

[5]) Auch vom heiligen Augustin, wenn er (Op. imperf. c. Julian. IV, 122) schreibt: Non transscribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi.

[6]) Den Zusatz Adae hat die Ausgabe des Erasmus.

er (Hom. II de Virginis dormitione n. 2)[1]) von der Gottesmutter sagt: Cedit legi ab eo latae, quem genuit: et, ut filia veteris Adam, paternam sententiam subit. Vgl. Hom. III, n. 4:[2]) Ecce virgo, Adami filia Deique mater, corpus terrae propter Adamum tradit:[3]) animam vero ad coelestes sedes propter Filium transmittit.

Wir möchten auch darauf aufmerksam machen, daß die in Frage stehende, nur von einem Bruchteil der Theologen vertretene Auffassung zu Folgesätzen führen muß, die kaum je auf Anerkennung seitens weiterer theologischer Kreise rechnen dürften.

Vor 40 Jahren hat ein italienischer Theologe eine Schrift herausgegeben: Super transitu B. Mariae Virginis Deiparae. Dubia proposita per Dominicum Arnaldi Genuae 1879), worin er die These verficht, Maria sei überhaupt nicht gestorben, sondern sie sei direkt aus diesem Leben in den Himmel aufgenommen worden.

Scheeben hat diese Schrift im „Katholik" 1882, I, 330 ff. einer scharfen Kritik unterzogen.[4]) Auch sonst ist diese Schrift und ihre These — auch in Italien — einer wenig beifälligen Aufnahme, vielmehr ernstem Widerspruche begegnet.[5]) In der Tat ist die von Arnaldi vertretene Annahme ohne alle Wurzeln in der kirchlichen Ueberlieferung. Von jeher war es, von der zweifelnden Aeußerung des heiligen Epiphanius, ob Maria wirklich gestorben sei,[6]) abgesehen, konstante und allgemeine Anschauung in der Kirche, daß Maria tatsächlich gestorben ist. Und doch müßte die Prämisse, daß die Lehre von der Immaculata conceptio die völlige Freistellung Mariä gegenüber dem göttlichen Urteilsspruche über Adams Nachkommen besage und den Besitz aller Gnadengeschenke des Urstandes für die Gottesmutter impliziere, notwendig zu dieser Folgerung führen.

---

[1]) Wir geben die Stelle nach der von Hurter, Opusc. SS. Patr. XXXIV, 115, aufgenommenen lateinischen Uebersetzung.

[2]) Vgl. Hurter, a. a. O. S. 154.

[3]) Vgl. Terrien, La Mère de Dieu II, 323: Je le sais, des Pères ont parfois attribué la mort de la bienheureuse Vierge à la sentence contre l'humanité déchue.

[4]) Vgl. auch die kritischen Bemerkungen Scheebens in der „Literarischen Rundschau" 1883, Nr. 22, Sp. 678, sowie in Scheebens Dogmatik III, 577.

[5]) Nach Renaudin, Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 56, ist die These Arnaldis „nur von drei oder vier Theologen angenommen worden". Nach Janssens (Summa theolog. V, 860 f.), der wieder auf Macedo, De clavibus Petri (1660), l. IV, p. II, de peccato origin. sect. 3 und Serry, Exercitat. hist., crit., polem. de Christo ejusque virgine matre (1719), Exercit. 65, n. 3, verweist (vgl. auch Raynaud, Diptycha Mariana Punct. X, n. 15), hat es auch früher Theologen gegeben, die Arnaldis These vertraten. Katschthaler („Theol.-prakt. Quartalschrift" 1890, S. 21) nennt als solche „Delorme (?), Lambertini und andere wenige".

[6]) Haeres. 78, 11. 24 (Migne, P. gr. 42, 716. 735).

Es ist ganz folgerichtig geschlossen, wenn es bei Heinrich-Gutberlet VII, 487, heißt: „Man darf nicht einwenden, der Tod sei ja eine notwendige Folge der menschlichen Zusammensetzung aus Seele und einem nach der Trennung der Auflösung anheimfallenden Leibe. Denn dieses Naturgesetz gilt nicht mehr in der übernatürlichen Gnadenordnung, in welche unsere Stammeltern versetzt worden. Es hätte also Maria geradeso wie Adam, wenn er nicht das Geschenk der Unsterblichkeit verscherzt hätte, dem Tode nicht verfallen dürfen, sondern unmittelbar in den Zustand der jenseitigen Vollendung versetzt werden müssen."

Scheeben (Dogmatik III, 578, Nr. 1747) betont (mit Gutberlet VII, 490) den Unterschied zwischen Tod und Verwesung:

„Während der Tod ein Uebel ist, welches an sich nichts Unwürdiges darbietet, vielmehr unter Umständen ehrenvoll und segensreich sein kann, verhält es sich mit der Verwesung umgekehrt: Dieselbe ist wesentlich eine Entstellung, die unter keinen Umständen ehrenvoll und segensreich, sondern stets beschämend ist und auch beim Tode der Gerechten als ein Rest des Fleisches der Sünde erscheint." Und bei Kurz, Mariologie, S. 105, lesen wir: „Maria ist gestorben, aber ihr Leib konnte nicht der Verwesung anheimfallen.... Den eigentlichen Tod, die Verwesung, hat sie nicht geschaut... In Maria fehlte die Ursache (die Sünde), es mußte darum auch die Verwesung als Wirkung ausgeschlossen werden. In der Verwesung aber liegen für uns alle (?) jene Schrecken, welche uns vor dem Tode erzittern machen. Und in diesem Tode nun, auf welchen die Schrecken des Grabes, der Verwesung folgen, sehen wir die Folgen der Erbsünde von Adam bis zum letzten der Menschen am Ende der Tage verwirklicht. Von diesem Tode war Maria, und mußte sie ausgenommen sein."

Diese Unterscheidung und Restriktion erscheint uns als unzulässig. Besaß die Gottesmutter infolge ihrer gänzlichen Sündenlosigkeit „alle Vorzüge des Urstandes" mit Einschluß der sogenannten dona praeternaturalia, so war sie nicht bloß vor der Verwesung, sondern auch vor dem Tode überhaupt gleich den ersten Menschen geschützt.[1])

Auch ist die absolute Scheidung zwischen Tod und Verwesung nicht der Wirklichkeit entsprechend. Regelmäßig ist der Tod die Folge einer durch die Krankheit verursachten Zersetzung des leiblichen Organismus, welche Zersetzung ihre Fortsetzung nach eingetretenem Tode in der Verwesung findet. Selbst beim göttlichen Heiland waren die ersten Anfänge der Verwesung, eine gewisse, teilweise Zersetzung vor seiner Auferstehung eingetreten, da beim Lanzenstich Blut und Wasser, also zersetztes Blut aus der durchbohrten Seite floß — es sei denn, daß wir mit manchen Exegeten (vergleiche Grimm, Das Leben Jesu, VII, 259 ff.) hier einen wunderbaren Vorgang annehmen. Man darf auch bezüglich des Heilandes die Psalmstelle 15, 10 nicht pressen: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.

[1]) Es klingt fast sophistisch, wenn es bei Terrien (La Mère de Dieu II, 397) heißt: Aussi bien, n'est-ce pas simplement à la mort, mais à la mort qui dissout et corrompt, que le souverain juge a condamné l'homme coupable et déchu (Gen. III, 19). Der Tod war eine Strafe für den gefallenen Menschen, auch abgesehen von der dem Tode folgenden Auflösung und Verwesung. Die subtile Distinktion zwischen Tod und Verwesung hat in den bezüglichen Stellen der Heiligen Schrift durchaus keinen Anhalt.

Uebrigens hätte auch der Fall zwar nicht große Wahrscheinlichkeit für sich, wäre aber auch nicht absolut undenkbar, daß der Leichnam der seligsten Jungfrau nach dem Beispiele mancher anderer Heiligen durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Zustande der Unverweslichkeit erhalten wird und an einem Orte, der uns unbekannt ist — vielleicht an einem außerirdischen Orte — der Auferstehung entgegensieht.[1])

Auf diese Möglichkeit wurde schon in alter Zeit hingewiesen. So hat schon Jakob von Sarug († 521) das Fehlen eines konkreten Mariengrabes „sich nach Analogie des biblischen Berichtes über Moses durch die Annahme einer Bestattung von Gottes Hand an einem Orte, der Gottes Geheimnis ist, zu erklären gesucht".[2]) Späterhin geschah dasselbe im Martyrologium des heiligen Ado (Migne, P. l. 123, 202): Cujus dormitionem XVII. Cal. Sept. omnis celebrat Ecclesia, cujus et sacrum corpus non invenitur super terram; sic nec b. Mosyi sepulcrum, quem s. Scriptura dicit a Domino sepultum.... Quo illud venerabile Spiritus sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire.[3]) Und in dem pseudoaugustinischen, etwa zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßten, von den Maurinern in den Anhang des fünften Bandes der Werke des heiligen Augustinus verwiesenen Sermo 208, n. 2, heißt es: Si Moysi corpus ab homine non invenitur in terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere dementiae est, per quam idem majestatis Deus incarnatus effulsit in terris.

Die Einwendungen Gutberlets (Dogmat. Theol. VII, 492) gegen die Möglichkeit einer solchen wunderbaren Erhaltung der Unversehrtheit des Leichnams Mariä wollen wenig besagen. Die dauernde Wiederbelebung vor der allgemeinen Auferstehung ist, wenn wir von der Auferstehung Christi absehen, ebenso wie die wunderbare Bewahrung des Leichnams vor der Verwesung eine Ausnahme von der Regel; beide Ausnahmen können darum nicht a priori als durchaus sicher hingestellt werden, beide bedürfen eines besonderen Nachweises, wenn auch die eine Ausnahme die andere ganz bedeutend an Wahrscheinlichkeit übertreffen mag.

Bei Scheeben (Dogmatik III, 576, Nr. 1741) lesen wir — und man kann Aehnliches auch von unseren Kanzeln öfters verkünden hören — von „einer echt theologischen, seit dem Mittelalter[4]) allgemein (?) gewordenen Anschauung, daß Maria nicht

---

[1]) Auch Renaudin bemerkt (Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 63 f.): „Gott hätte auch, indem er den Leib Mariä nicht wieder mit der Seele vereinte, denselben noch vollkommener erhalten können, als er dies bei mehreren Heiligen getan.... Es wäre dies ein Sieg über den Tod gewesen, weniger vollständig zwar als durch die Auferstehung, aber dennoch ein wirklicher Sieg."

[2]) A. Baumstark im „Oriens christianus" IV (1904), 387 f. Vgl. Nieſſen, Die Mariologie des heiligen Hieronymus, S. 218.

[3]) Auch das Martyrologium des seligen Notker Balbulus († 912) läßt die Möglichkeit offen, daß „reverendissimum illud corpus, ex quo Deus est incarnatus, adhoc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur" (Migne, P. l. 131, 1142).

[4]) Schon Albert der Große sagt Qu. 132 super „Missus est": Credimus, quod (Maria) mortua est sine dolore prae amore.

nur aus demütigem und liebevollem Gehorsam den nicht geschuldeten Tod frei übernommen habe, sondern recht eigentlich aus Liebe gestorben, d. h. ihr Tod in Gestalt einer durch die übernatürliche Macht der göttlichen Liebe bewirkten Auflösung eingetreten sei — sei es in der Weise der Verzehrung der natürlichen Lebenskraft durch das Schmachten der Liebe, sei es durch die Gewalt einer Liebesekstase, welche die Seele vom Körper trennte, sei es dadurch, daß Maria durch ihre Liebe Gott bewegte, ihr leibliches Leben nicht länger zu erhalten". Es ist gewiß ein schöner, das Gemüt ansprechender Gedanke, daß Maria aus Liebe, aus Sehnsucht nach ihrem göttlichen Sohne gestorben sei. Aber diese Annahme kann für den Theologen eigentlich doch nur als akzeptabel erscheinen unter der Voraussetzung, daß Maria dem allgemeinen Gesetze des Todes unterstand. Wenn dagegen die Gottesmutter mit der Gnade der unbefleckten Empfängnis auch alle Gnaden des Urstandes empfing, also, wenn vielleicht nicht auf das „non posse mori", so doch auf das „posse non mori"[1]) Anspruch hatte, wie kam es, daß sie trotzdem starb, wie konnte die „übernatürliche Macht der Liebe" ihre Auflösung bewirken, wie konnte „die Gewalt einer Liebesekstase ihre Seele vom Leibe trennen" oder ihre natürliche Lebenskraft „durch das Schmachten der Liebe verzehrt" werden?[2]) Wie konnte Gott durch die Liebe und Sehnsucht Mariä bewegt werden, „ihr leibliches Leben nicht mehr zu erhalten", statt sie direkt, ohne vorherigen Tod,

[1]) Im Paradiese war nach dem Berichte der Heiligen Schrift die leibliche Unsterblichkeit nicht eine direkte Folge der justitia originalis, sondern war vermittelt durch den Genuß der Speise, besonders der Frucht des „Baumes des Lebens", war also nicht ein „non posse mori", sondern ein bloßes „posse non mori". Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I, qu. 97, a. 1: Non enim corpus ejus (primi hominis) erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem, sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. L. c. a. 3, ad 3: Si homo (primus) sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. L. c. a. 4: Sequitur decrementum et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae.

[2]) Man hat auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht (vgl. Terrien, La Mère de Dieu II, 332 ff.), daß es nicht die vorteilhafteste Auffassung von der Liebe Mariä ist, sich die Gottesmutter, die in ihrem brennendsten Schmerze unter dem Kreuze aufrecht stand, vorzustellen, wie sie in stürmischer Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihrem göttlichen Sohne ihre Lebenskräfte aufzehrte, oder sich von einem Exzesse eines solchen Verlangens bis zur gewaltsamen Trennung der Seele vom Leibe fortreißen ließ. — Raynaud geht noch weiter, wenn er (Diptycha Mariana, Punct. X, n. 17) argumentiert: Quicquid sit de affectibus appetitus sensitivi, amorem tamen supernaturalem valde perfectum fuisse beatae Virgini liberum, constare videtur ex eo, quod alioqui non fuisset meritorius. Si igitur beata Virgo sponte ac libere addixisset se amori adeo violento, ut animam e corpore exturbaret, homicida sui ipsius dicenda esset. Tantum igitur abest, ut honor Deiparae accedat ex obitu, per amorem adeo validum ac turbidum, qui corporis et animae divortium inferat, ut potius cedere in contrarium videatur.

aus dem irdischen in das himmlische Leben hinüber zu nehmen, wie es nach I Thess. 4, 17 mit den bei der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte noch lebenden Gerechten der Fall sein wird? Wenn Gott der Mutter seines Sohnes mit der Gnade der Immaculata conceptio (zugleich mit den übrigen präternaturalen Gaben) das Geschenk der leiblichen Unsterblichkeit verliehen hatte, wie sollen wir es uns erklären, daß Gott dieses Geschenk wieder zurückgenommen hat? Wer kann uns in befriedigender Weise[1]) die Absicht Gottes erklären, als er Maria „den nicht geschuldeten Tod" zumutete, oder daß Maria selbst (proprio motu) auf das ihr durch die unbefleckte Empfängnis gewordene Privileg der Unsterblichkeit, auf das „posse non mori" verzichtete[2]) — nachdem sie als „martyr in anima"[3]) zugleich mit ihrem Sohne „unter dem Kreuze in höchsten geistigen Schmerzen das Opfer dargebracht"? Die bloß äußerliche Vollendung des auf Kalvaria dargebrachten großen Opfers durch einen sanften und lieblichen Tod, „wie in einem Schlafe der Liebe",[4]) sowie die

[1]) Die bei Terrien (La Mère de Dieu II, 322 f.) zusammengestellten, von den Theologen geltend gemachten Konvenienzgründe können weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit eine solche befriedigende Erklärung bieten.

[2]) So stellt es die 1672 zu Jerusalem gegen die Protestanten abgehaltene griechisch-schismatische Synode dar, welche aus einer Homilie des Patriarchen Cyrillus Lukaris die Stelle übernahm und mit ihrer Zustimmung versah (Harduin XI, 198 f.): „Indes hatte sie (Maria) von Gott die Gnade erhalten, daß sie, wenn sie gewollt hätte, den Tod niemals erlitten hätte, sondern noch, während sie des Lebens teilhaftig war, in den Himmel versetzt worden wäre; sie wollte aber von diesem Vorrechte keinen Gebrauch machen." Vgl. Passaglia, De Deiparae conceptione immaculata sect. VI, a. 1, n. 1488. — Aehnlich ist der Gedankengang bei Renaudin, De la définition dogmatique de l'assomption de la T. S. Vièrge, S. 7: Adam und Eva hatten im Paradies das Privileg nicht des non posse mori, sondern des posse non mori. Hätten die ersten Menschen nicht gesündigt, so wäre ihren Nachkommen nur das posse non mori vererbt worden. In diesem Falle befand sich die ohne Sünde empfangene seligste Jungfrau. Sie verzichtete auf das ihr zustehende Privileg des posse non mori, „pour satisfaire, dans des proportions inégales, au plan divin de la Redemption". Aber inwiefern lag dieser Verzicht im göttlichen Erlösungsplan? Das wäre die Frage, die annoch einer befriedigenden Lösung harrt.

[3]) Die nachstehenden Sätze des heiligen Bernhard aus dem Sermo de 12 praerogativis B. Mariae V. n. 14 f. sind unseren Lesern aus dem Brevier (2. Noct., fest. 7 dolorum B. M. V.) bekannt: Tuam ergo pertransivit animam vis doloris, ut plus quam martyrem non immerito praedicemus, in qua nimirum corporis sensum passionis excesserit compassionis affectus.... Non miremini, fratres, quod Maria martyr in anima fuisse dicatur.... Unde haec tibi sapientia, ut mireris plus Mariam comp tientem, quam Mariae filium patientem. Ille etiam mori corpore potuit, ista commori non potuit.

[4]) Scheeben a. a. O. — Vgl. Kurz, Mariologie, S. 106, 376: „Ihr Tod war nur ein sanftes Hinüberschlummern.... Maria starb; nicht infolge einer Krankheit, sondern verzehrt von Liebe und Sehnsucht nach ihrem göttlichen Kinde; sie fühlte keinen Schmerz, sie erzitterte nicht, als der letzte Augenblick gekommen war; allmählich nur löste sich die Seele vom heiligen Leibe und schwebte hinüber, um ewig bei ihrem Sohne zu sein." Schon in der Festpräfation des Missale gothicum heißt es: Non subdita dolori per partum, nec labori per transitum.

Konvenienz der Gleichförmigkeit mit dem Lebensende ihres göttlichen Sohnes[1]) scheinen uns hiefür eine genügende Erklärung nicht zu bieten.

Man ist wirklich berechtigt, mit Amadeus von Lausanne († um 1159) die Frage zu stellen (Hom. VII de Virg. assumpt. — Migne, P. l. 188, 1337): Passa est (Maria) demum magis spiritu quam carne cum moriente (Filio suo), revixit spiritu cum resurgente, et quare non ascendit cum ascendente?[2]) Amadeus gibt hiefür eine Reihe von Gründen an.[3]) Aber unsere Liturgie scheint

---

[1]) Nach Gutberlet (Dogmat. Theol. VII, 489) konnte Maria „der Tod wegen der Aehnlichkeit mit ihrem Sohne nicht erspart werden". Vgl. Kurz, Mariologie, S. 375: „Maria starb, um auch hierin das Los ihres göttlichen Sohnes zu teilen, ihm gleichförmig zu werden. Oder sollte die Mutter eines besseren Loses sich erfreuen als der Sohn? Sollte ein Glied des mystischen Leibes den Vorrang behaupten vor dem Haupte? Christus, das Haupt des geheimnisvollen Leibes der Kirche, hat den Tod auf sich genommen, mußte nicht die Mutter dem Sohne, das Glied seinem Haupte gleichförmig werden?" — Scheeben (Dogm. III, 575) führt noch einen weiteren Konvenienzgrund für den Tod Mariä an: „Die Oekonomie der Erlösung verlangte mit dem Tode Christi auch ihren Tod — nicht zwar als einen zweiten Sühnetod —, sondern damit die Mutter nicht über dem Sohne zu stehen scheine, vielmehr durch ihren Tod die eigene wahre Menschennatur und darin auch die ihres Sohnes bekunde." Der an letzter Stelle (vgl. auch Kurz, Mariologie, S. 375) geltend gemachte Konvenienzgrund ist schon bei dem heiligen Patriarchen Germanus von Konstantinopel († 733) zu lesen (Migne, P. gr. 98, 345), ebenso in griechischen Menäen (vgl. Janssens, Summa theol. V, 954 f.); aber es dürfte doch wohl die Meinung gestattet sein, die „wahre Menschennatur" Mariä sei so ausreichend durch die göttliche Offenbarung bezeugt und sichergestellt, daß es eines weiteren Zeugnisses durch ihren Tod kaum mehr bedurfte. Auf keinen Fall kann diesem Konvenienzgrund eine ausschlaggebende Bedeutung in unserer Frage zuerkannt werden. Wie wäre es auch sonst erklärlich, daß uns aus der Zeit, als der Kampf gegen die Leugner der wahren Menschennatur Christi, die Doketen und Gnostiker, auf der Tagesordnung stand, kein Hinweis auf den Tod und die Auferstehung Mariä überliefert worden ist?

[2]) Nicht alle werden das Gegenargument bei Renaudin (Die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä, S. 55) verstehen und als durchschlagend anerkennen können: „Für Maria war der Tod Fundament und Veranlassung eines Triumphes, der, wäre sie lebend in den Himmel aufgenommen worden, ihrer Glorie entgangen wäre. Denn es war für sie weit ehrenvoller (?), nach einem.... von dem unseren wesentlich verschiedenen Sterben auferweckt zu werden und den Christen aller Zeiten als Siegerin über alle Bande des Todes zu erscheinen."

[3]) Einen dieser Gründe eignet sich auch Terrien (La Mère de Dieu II, 334) an, indem er für die Verlängerung des Lebens Mariä auf die Mission der Gottesmutter für die Urkirche, auf den hohen Nutzen verweist, den die Anwesenheit Mariä für die ersten Christen hatte als „Trösterin, Vorbild und Mutter". Allein das Zurücktreten Mariä in dem letzten Abschnitt ihres Lebens (nach der Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes und Sendung des Heiligen Geistes), das fast auffällige Schweigen von ihr sowohl in der Heiligen Schrift als in der kirchlichen Ueberlieferung scheint doch nicht dafür zu sprechen, daß wir hier (Decebat matrem Domini.... primo terris regnare, et ita demum coelos cum gloria suscipere, meint Amadeus von Lausanne a. a. O., Sp. 1338) den entscheidenden Grund für den Aufschub der Assumptio corporalis vor uns haben.

uns diese Frage am besten zu beantworten, wenn sie für den Tod Mariä die „conditio carnis" anführt,[1]) die Natur des dem Gesetze des Todes infolge der Sünde Adams unterworferen Fleisches.

Wilhelm Wundt (1832 bis 1920).

Ein Gedenkblatt. Von Dr Seb. Pletzer.

Warum ich die Leser der „Quartalschrift" wieder mit einem Stück Geschichte der Philosophie behellige? In einem Artikel über Ernst Haedel (1920: II, S. 194 bis 201; III, S. 361 bis 370) erinnerte ich daran, daß zur Ueberwindung des modernen Materialismus eine Vertiefung in die Psychologie unerläßlich ist. Nun ist gerade der Begründer der modernen Psychologie, Altmeister **Wilhelm Wundt**, dessen Name ein Programm bedeutet und an dessen Lebenswerk man unmöglich achtlos vorübergehen kann, vom Schauplatz abgetreten; er ist Ende August 1920 im Alter von 88 Jahren zu Leipzig gestorben. So dürfte es sich empfehlen, für solche, die sich über den bedeutenden Forscher nicht aus umfangreicheren Werken informieren können, eine kurze Uebersicht über sein Leben und seine Werke zu bieten und mit ein paar Streiflichtern über die Hauptpunkte seiner Lehre zu orientieren.

I. Lebensgang und Werke.[2])

Der Vater W. Wundts war der evangelische Pfarrer des badischen Dorfes Neckarau, das seit 1899 in die Kreishauptstadt Mannheim einbezogen wurde. Hier ist Wilhelm am 16. August 1832 geboren. Der reichbegabte Studiosus wandte sich der Medizin zu, die er in Tübingen, Heidelberg und Berlin studierte (1851 bis 1856); nebenbei hat er aber auch noch die gesamte, neuere naturwissenschaftliche Bildung lernbegierig in sich aufgenommen und seine Fachkenntnisse philosophisch vertieft. Nach Abschluß seiner Studien begab er sich gleich auf die akademische Laufbahn, die er 1857 als Privatdozent für Physiologie in Heidelberg begann, wo er auch kurze Zeit Professor Helmholtz Assistenzdienste leistete. 1864 wurde er daselbst zum a. o. Professor ernannt. Schon gleich das erste Jahr

---

[1]) Quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, heißt es in der Secreta vom 15. August.

[2]) Edm. König, Wundt als Psycholog und Philosoph, 1902; Rudolf Eisler, W. Wundts Philosophie und Psychologie, 1902; Paßkönig, Die Psychologie W. Wundts, 1912; Stanley Hall, Die Begründer der modernen Psychologie, 1914 (Wundt urteilt aber darüber: „von Anfang bis zu Ende erfunden"); Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem, 1912; Klimke, Der Mensch; Darstellung und Kritik des anthropologischen Problems in der Philosophie W. Wundts, 1908; Vorländer, Geschichte der Philosophie, II. Bd., S. 413 bis 418; Brasch, Deutsche Philosophen.

seiner Lehrtätigkeit brachte sein Erstlingswerk: „Die Lehre von der Muskelbewegung" (1858). Es folgten bald seine „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung" (1862). Das Jahr darauf erschienen zum erstenmal seine umfangreichen „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele" (1911[5]), die in Form von 57 gemeinverständlichen Vorlesungen durch den ganzen Bereich der Psychologie und ihrer Grenzwissenschaften führen; auch die Völker- und Tierpsychologie werden herangezogen, letztere ziemlich stark anthropomorphisierend. Dabei erscheint gleichfalls auch schon das Experiment als die Krone der naturwissenschaftlichen Methode, auf die seelischen Zustände in Anwendung gebracht: zur vertiefenden Ergänzung und zur Paralisierung der Fehler in der Selbstbeobachtung. Die psychischen Funktionen werden in betreff ihrer Intensität und Zeitdauer an den Wirkungen gemessen, die sie hervorbringen und von denen sie hervorgebracht werden, an den Sinnesenergien und körperlichen Erregungen. Von der zweiten Auflage an sind die Vorlesungen von den noch mehr materialistischen Anschauungen der ersten bedeutend abgerückt, wofür ihn Haeckel wegen seiner Metamorphosen arg anrempelte. 1865 gab er ein „Lehrbuch der Physiologie des Menschen" heraus, welches besonders Anfänger in die Materie einführen sollte, aber auch Fortgeschrittenen das Denken reichlich befruchtet (1878[4]); 1866 veröffentlichte er die Schrift: „Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip"; 1867 ein „Handbuch der medizinischen Physik"; 1871 „Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren". Das Jahr 1873 brachte sein Hauptwerk und Meisterwerk, die epochemachenden „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (jetzt drei starke Bände, 1909[6]), ein großartiges Sammelwerk der experimentellen Ergebnisse und eine reiche Fundgrube wertvollen, sehr übersichtlich geordneten Materials, das für das Spezialstudium immer noch unentbehrlich ist; der amerikanische Psycholog Stanley Hall nennt es „Das Vademekum der Laboratorien der ganzen Welt". Wundt bekundet darin seine unerreichte Meisterschaft in der vollen Beherrschung des umfassenden Tatsachenmaterials und in der Kunst einer leicht übersehbaren Ordnung desselben. Diese Werke lassen schon ersehen, wie der Physiologe durch seine Studien immer mehr auf das philosophische Gebiet hinübergeleitet wurde; seinen besonderen Vorbildern Lotze und Fechner gleich ging er denn auch förmlich zur Philosophie über. So folgte er dann einem Ruf nach Zürich und lehrte dort 1874 als Ordinarius Philosophie. Aber schon im Herbst des nächsten Jahres kam er nach Leipzig als Nachfolger und „rechtmäßiger Erbe" Fechners, dessen Psychophysik er durch seine Forschungen methodisch ausgebaut und nunmehr vollends zur Geltung gebracht hat. In Leipzig wirkte er nun durch 42 Jahre als Ordinarius für Philosophie (von 1875 bis 1917), wo er vom Lehramte zurücktrat. Seine Be-

rufung beweist klar, daß er den Vertretern der Wissenschaft als hervorragende Größe galt; denn obwohl besonders in Leipzig die Herbartsche Schule damals tonangebend war und deren Vertreter Drobisch (nebst Ziller und Strümpell) eine unumschränkte Herrschaft ausübte, erfolgte Wundts Berufung trotz seiner Gegnerschaft gegen Herbart.

Mit der Programmrede „Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaft" eröffnete er seine Tätigkeit. Ungemein fruchtbar war nun da zunächst sein literarisches Schaffen. Neben den Neuauflagen der schon genannten Hauptwerke erschienen Jahr für Jahr Zeugen und Früchte seiner imponierenden Geistesarbeit, die vielfach auch wieder mehrmals aufgelegt werden mußten. Es seien nur die wichtigsten davon aufgeführt. Sehr viele Auflagen erlebte sein „Grundriß der Psychologie" (1913[11]), ein kurzer Leitfaden für seine Hörer; die kleinere „Einführung in die Psychologie" erschien 1913 in dritter Auflage. Schon von allem Anfang an wollte er nie ein exklusiver Empirist sein, sondern von der Erfahrung zum begrifflichen Erkennen fortschreiten und so auch den Geisteswissenschaften sich zuwenden. So schrieb er seit 1880 seine große „Logik" (1908[3]: jetzt drei Bände: I. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie; II. Logik der exakten Wissenschaften; III. Logik der Geisteswissenschaften). Viel Nachahmung hat er darin gefunden, daß er der Logik eine psychologische Grundlegung vorausschickte: eine Schilderung der Entwicklung des Denkens und der logischen Formen. Wie W. J. Stuart Mill — den er auch in der behaglich breiten Darstellung vielfach nachahmte — will er in der Logik eine Methodenlehre der einzelnen Wissenschaften bieten. Er ist darin Vertreter des Nominalismus. 1889 kam sein „System der Philosophie" heraus (2 Bände 1907[3]), worin er ein bedeutsames, idealistisches System vollständig ausbaute und als voluntaristischer Metaphysiker auftrat. Man findet in dem Werk eine kurze systematische Darstellung und prinzipielle Begründung aller in den übrigen Hauptwerken enthaltenen Gedanken; Wundt wollte darin eine Zusammenfassung aller seiner Erkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes gleich befriedigenden Welt- und Lebensanschauung bieten. Dazu gehört auch die später erschienene „Einleitung in die Philosophie" (1901; 1913[6]). Wundt hat durch diese Werke eine große Wirkung erzielt, indem er die Metaphysik wieder zu Ehren brachte, die von dem Skeptizismus für unmöglich erklärt worden war. Auch auf die Ethik hat er die empirische Methode angewendet; sie ist ihm im wesentlichen eine psychologische Zergliederung der Erscheinungen des sittlichen Lebens. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung diese Wissenschaft gelangt, müssen sich auf Beobachtungstatsachen aus dem sittlichen Leben gründen. Glückseligkeit ist ihm nicht das Ziel, sondern nur ein Nebenerzeugnis der Sittlichkeit; sein Moral-

prinzip und Ziel des sittlichen Strebens ist der stete Kulturfortschritt. Die Motive des sittlichen Handelns läßt er ausschließlich aus Gefühlen entstehen, besonders Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen. Seine dreibändige „Ethik", eine der bedeutendsten Leistungen in der modernen ethischen Literatur, erschien 1886 (1912[4]).

Noch ein weiteres Gebiet hat er mit frischer Geistesenergie und bewundernswerter Geschicklichkeit beschritten und darauf eine seiner bedeutendsten Leistungen geschaffen. Das Riesenwerk der „Völkerpsychologie" behandelt in sieben stattlichen Bänden die Sprache, die Kunst, Mythus und Religion (1900 bis 1906; 1912[3]); kürzer zusammengefaßt sind deren Ergebnisse in den „Elementen der Völkerpsychologie" (1913[2]). Neben den großen Werken kamen noch eine ganze Reihe kleinerer Schriften heraus. Darunter sind besonders geschätzt seine „Essays" (1886; 1906[2]), 14 Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Philosophie, als Muster monographischer Untersuchungen gepriesen. Ferner: „Prinzipien der mechanischen Naturlehre (1910[2]). In der Schrift „Hypnotismus und Suggestion" (1911[2]) trat er als ernster Gegner der Mißbräuche mit dem Hypnotismus auf, wie er auch gelegentlich sich gegen den Unfug mit den ‚rechnenden Pferden' ausgesprochen hat. Es seien nur noch erwähnt: „Naturwissenschaft und Psychologie" (1911[2]); „Reden und Aufsätze" (1913); „Sinnliche und übersinnliche Welt" (1914); ein pietätvolles Gedenkblatt für seinen Universitätskollegen, den Historiker „Karl Lamprecht", schrieb er 1915. Neben unzähligen Artikeln und Abhandlungen in verschiedenen Fachzeitschriften hat er im Verein mit seinen Schülern seit 1883 die „Philosophischen Studien" herausgegeben, seit 1904 als „Psychologische Studien" fortgesetzt. Aus seinem literarischen Nachlasse wurden 1920 herausgegeben: „Erlebtes und Erkanntes" (Eine Autobiographie) und „Die Weltkatastrophe und die deutsche Philosophie" (fordert Rückkehr zum Idealismus; größtenteils aus obiger Biographie).

Von noch weit größerem Einfluß und von ganz außerordentlicher Bedeutung für die ganze Entwicklung der modernen Psychologie wurde Wundt durch sein psychologisches Institut, durch welches er der experimentellen Methode zum Durchbruch verholfen hat. Im Winter 1879 wurde über dem Konvikt zu Leipzig ein bescheidenes Zimmer für psychologische Versuche als Privatinstitut Wundts eingerichtet. In dem beschränkten Raum und bei den bescheidenen technischen Hilfsmitteln konnte nur klein angefangen werden. Mit nur wenigen Schülern machte sich Wundt daran, Messungen und Berechnungen psychischer Zustände vorzunehmen. Der Bewußtseinsinhalt sollte auf diese Weise aufs genaueste analysiert, dessen Elemente nach ihren quantitativen und qualitativen Eigenschaften erforscht und ihre Verhältnisse der Existenz und Aufeinanderfolge in exakter Weise ermittelt werden. Zunächst mußten sie sich auf einige

ganz bestimmte Fragen einschränken, so vorzüglich auf psychische Zeitmessungen, Untersuchungen über den Zeitsinn und über das Webersche Gesetz. Rastlose Arbeit und opferfreudige Unermüdlichkeit zeitigten bald seltene Erfolge. Wundt erfand äußerst sinnreiche Apparate zu seinen Messungen und subtilen Untersuchungen (z. B. die Komplikationsuhr, das Chronoskop u. s. w.) und erarbeitete durch seine planmäßig geleiteten Versuche gar manche fruchtbare Erkenntnisse. So wurde denn aus dem einen Stübchen im alten Gebäude bald eine ganze Reihe von wohleingerichteten Sälen, in welchen man in erfolgreicher Arbeitsteilung nunmehr fast allen Grundproblemen des Seelenlebens auf dem Wege des Experimentes näher zu kommen sucht und auch reiche Befruchtung erzielte. Es werden die physischen Reize, die physiologischen Vorgänge und Empfindungen auf die Grenzen der Reizwirkungen erforscht; die psychischen Gebilde, wie Ton-, Zeit- und Raumvorstellungen nach den ihrer Synthese zugrunde liegenden Gesetzen untersucht und darin besonders das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Reiz und Empfindung festgestellt, in feinen Zeitmessungen die Beharrung und der Wechsel der Vorstellungen ins Auge gefaßt, die Dauer und der Fluß der Vorstellungen beobachtet; Gefühle und Gemütsbewegungen werden durch Ausdrucksbewegungen (Mienenspiel, Veränderung des Pulses, der Atmung u. s. w.) in den Bereich der Versuche gerückt.

Von der Musteranstalt Wundts aus hielt die experimentelle Psychologie ihren Siegeszug durch die gelehrte Welt. Fast an allen deutschen Universitäten entstanden ähnliche Laboratorien; besonders hervorgehoben seien die in Hamburg, München, Berlin, Breslau, Tübingen, Karlsruhe und Würzburg. Eine spezielle Anwendung machte diese Arbeitsstätte der Pädagogik dienstbar und so entstanden in Leipzig selbst 1916 auch noch das Institut des Leipziger Lehrervereins, das über eine reiche Sammlung von Apparaten und eine große Bücherei verfügt und durch seine jährlichen Veröffentlichungen schon Wertvolles geleistet hat. In Wien hat die Lehrerakademie ein pädagogisch-psychologisches Laboratorium; ebenso ist ein pädagogisches Seminar an der Lehrerakademie in Graz und ein Laboratorium an der Lehrerbildungsanstalt in Komotau; Professor Dr Rudolf Peerz richtete sich ein Laboratorium ein und arbeitet rührig für die Umwertung der Ergebnisse seiner Untersuchungen auf die Schulpraxis in seinen „Blättern für den Abteilungsunterricht". Vorzüglich in der Gedächtnisforschung sind von manchen dieser Laboratorien wertvolle Resultate erzielt worden, die in einem Büchlein von Wretschner: „Das Gedächtnis im Licht des Experimentes" (Orell-Füßli, Zürich 1910) mit praktischer Anwendung auf Erziehung und Unterricht nützlich zusammengestellt sind. In gesundem Fortschritt wurden neuestens auch die Denk- und Willensvorgänge in den Kreis der Untersuchungen einbezogen: das „Lehr-

buch der experimentellen Psychologie" von Fröbes und Lindworski, „Der Wille", geben darüber reichlich Aufschluß.

Schüler Wundts haben sich über die ganze Welt verbreitet und seine psychologische Methode allenthalben zur Geltung gebracht. An der katholischen Universität Löwen errichtete Thiéry ein Universitätsseminar für experimentelle Psychologie und A. Michotte leistete daselbst Hervorragendes besonders in der Willensforschung. Namentlich auch in den Vereinigten Staaten fanden diese Forschungsinstitute begeisterte Aufnahme. Auch in allen übrigen Kulturstaaten hat man sich die grundlegenden Arbeiten Wundts zunutze gemacht. Durch sein psychologisches Laboratorium ist Wundt der Vater der modernen Psychologie geworden. An seinem Institut hing Wundt auch mit allen Fasern seines Herzens und hat dessen Leitung auch nach der Zurücklegung der Lehrtätigkeit bis zuletzt noch beibehalten. Er ist dadurch geradezu der bedeutendste Vertreter der außerkirchlichen Philosophie geworden.

Am 31. August 1920 ist Wundt auf seinem Ruhesitz in Großbothen bei Leipzig gestorben.

II. Einige Punkte aus Wundts Lehre.

Es würde den Rahmen einer kurzen geschichtlichen Uebersicht weit überschreiten, das ganze System Wundts allseitig zur Darstellung zu bringen. Es sollen nur einige Hauptpunkte herausgegriffen werden, die für Wundts System ganz besonders charakteristisch sind und seine Weltanschauung beleuchten.[1]) Im allgemeinen sei nur bemerkt, daß Wundt in vieler Beziehung den aristotelischen Gedankengängen sich nähert, jedoch ohne die letzten Konsequenzen zu ziehen. Er sagt darüber selbst: „Die Ergebnisse meiner Arbeit stimmen weder mit dem Materialismus, noch mit dem platonischen oder kartesianischen Dualismus überein; nur der aristotelische Animismus, welcher die Psychologie an die Biologie anknüpft, ergibt sich als annehmbare metaphysische Schlußfolgerung aus der experimentellen Psychologie." Wenn er häufig Ausfälle macht gegen die Scholastiker und verächtlich von ihnen urteilt, erlag er nur einer weitverbreiteten und eingerosteten Modeströmung, hat doch ein Prantl den heiligen Thomas von Aquin für einen beschränkten und unklaren Kopf erklärt, wie die meisten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie nur ein armseliges Zerrbild der Scholastik geboten haben; Wundt meinte, die scholastische Psychologie wäre nur ganz von vorgefaßten Meinungen und Vorurteilen überwuchert. Im übrigen zeichnet er sich durch Mäßigung und Zurückhaltung im Urteil wohltuend aus.

1. Eine besonders hervorstechende Lehre Wundts ist seine Aktualitätstheorie; sie gilt ihm geradezu als Schlüssel zur Weltanschau-

[1]) Eine kurze Darlegung und Kritik des ganzen Systems bringt das „Philos. Jahrb. d. G. G." 1891, S. 281/96; 341/59.

ung und seine Psychologie heißt man kurzweg „Aktualitätspsychologie". Zurückgehend auf den Skeptiker David Hume (1711 bis 1776), dem das Ich nur ein „Bündel von Perzeptionen war, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind", nennt er die Seele den Komplex der in einem Individuum sich abspielenden, seelischen Vorgänge, die Zusammenfassung der Gesamtheit der psychischen Bewußtseinserfahrungen. Ein reales Subjekt dafür, eine Seelensubstanz, sei nur eine phantasievolle Konstruktion und eine grundlose Annahme. In der Erfahrung gebe nichts Anlaß zur Fiktion einer transzendenten Substanz, die nicht wieder nur dieser Zusammenhang des Vorstellens, Fühlens und Wollens selbst wäre. Träger und Getragenes wären nichts wesentlich von einander verschiedenes, sondern in Wirklichkeit identisch, bloß in logischer Betrachtung gesondert. Die Seele wäre also nicht eine Wirklichkeit, die noch übrig bliebe, wenn man von all ihren Erlebnissen absieht. Der Begriff einer Seelensubstanz wird als innerlich unvollziehbar abgelehnt. Die große Mehrzahl der modernen Denker steht noch immer ganz unter dem Banne dieser Wundtschen Vorstellungsweise.

Doch dieser von Wundt vertretene Standpunkt ist unhaltbar und wird den Forderungen eines widerspruchsfreien Denkens nicht gerecht. Vorgänge ohne ein Etwas, an dem sie sich ereignen, sind nicht denkbar; wie es nicht eine Bewegung geben kann, die nicht die Bewegung eines Etwas wäre, das sich bewegt oder bewegt wird, ebensowenig gibt es etwas Psychisches ohne ein Subjekt. Die Tatsache des Ich ist nur in der Existenz eines substantiellen Seelenwesens begründet. Obgleich die psychischen Tatsachen beständig wechseln, bleibt das Ich kontinuierlich dasselbe; obwohl die psychischen Erlebnisse vergehen, beharrt das Ich und bleibt lückenlos bestehen. Besonders die Tatsache der Erinnerung offenbart deutlich die Beharrlichkeit des Ich. So zeigt uns die eigene Erfahrung einen beharrenden Träger der Bewußtseinserlebnisse, eine wirkliche Seelensubstanz; so mag der Psycholog Pfänder die Wundtsche Aktualitätshypothese und die „Psychologie ohne Seele" mit Recht eine „monströse Schulverirrung" genannt haben; sie beruht auf einem zu weit gehenden Festhalten an der Empirie.[1])

2. Mit dem Namen Wundt besonders verknüpft ist auch die Theorie des psychophysischen Parallelismus. Im Interesse der „geschlossenen Naturkausalität" nimmt er als empirisches Postulat einen psychophysischen Parallelismus an, der eigentlich nur die Ko-

[1]) Eine gründliche Auseinandersetzung über die Frage, ob die Seele Tätigkeit oder Substanz ist, bietet: Gutberlet, Der Kampf um die Seele (Kirchheim, Mainz 1903²), 2. Vortrag, S. 57 bis 120. Ferner: Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Schöningh, Münster 1920³): I., S. 270 bis 280. Auch: Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Herder 1919²): 3. Kap., S. 49 bis 68.

existenz der physischen und psychischen Erscheinungen ausspricht. Ausgegangen wird von der Erfahrungstatsache, daß es im Menschen zwei Reihen von Geschehnissen gibt, psychische und physische, geistige Tätigkeiten und Gehirnprozesse, die vollkommen parallel miteinander verlaufen, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen; die psychischen Vorgänge bilden unter sich eine lückenlose Kausalreihe, welche als Ganzes die einzelnen Glieder der Reihe trägt; ebenso bilden die physischen Vorgänge eine geschlossene Kausalreihe, d. h. jeder physische Vorgang wird von einem unmittelbar vorhergehenden ebenfalls physischen Vorgange hervorgebracht; ein Hinübergreifen aus einem Gebiet ins andere gibt es aber nicht wegen ihrer Unvergleichbarkeit. Die materiellen Vorgänge können immer nur wieder materielle Vorgänge zur Ursache haben und die psychischen Vorgänge können nur von psychischen Vorgängen hervorgebracht werden. Neuere Parallelisten behaupten noch weiters, diese beiden Reihen seien aber im Grunde eigentlich nur eine einzige Realität, die sich nur in zwei verschiedenen Weisen offenbare; man könne sie sich vorstellen wie die innere und äußere Seite einer mathematischen Kugelschale, die nur in der Betrachtungsweise voneinander verschieden sind. — Als Hauptargument wird „das Prinzip von der Erhaltung der Energie" angeführt; wären die materiellen Gehirnvorgänge die Ursache von den geistigen Vorgängen, so würde ein Teil der Energie aus dem materiellen Gehirnsystem und aus der materiellen Welt verschwinden; und wären geistige Vorgänge die Ursache von materiellen, dann würde damit die materielle Welt in unerklärlicher Weise vermehrt. — Auch in dieser Parallelismustheorie hat Wundt die größte Mehrheit der modernen Psychologen auf seiner Seite.

Gegen die Beweisführung ist einzuwenden, daß das Aequivalenzprinzip mit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele nichts zu tun hat; es betrachtet nur die Wechselwirkung zwischen zwei Körpern; es sagt aber nichts, was geschehe, wenn nicht ein Körper auf einen anderen Körper, sondern der Leib auf die Seele und die Seele auf den Leib wirke. In dem Kreis, auf den jenes Gesetz sich bezieht, wird es durch Wechselwirkung von Leib und Seele nicht beeinträchtigt; daß die Geltung des Gesetzes auf die ganze materielle Welt und gar auf das Universum ausgedehnt werde, wäre eine vollständig willkürliche Annahme; wer dieses annimmt, setzt voraus, was erst zu beweisen wäre. Aber auch selbst wenn das Konstanzgesetz wirklich volle Geltung hätte, könnte immer noch die Energieverteilung eine Aenderung erfahren, ohne daß die Energiesumme sich ändere. Für jeden Fall bleibt die Parallelismustheorie unannehmbar wegen der unlösbaren Schwierigkeiten und Konsequenzen, deren Annahme gänzlich unzulässig ist.[1])

[1]) Eine anschauliche Schilderung solcher Konsequenzen bringt **Vogt**, Stundenbilder der philosophischen Propädeutik, I., S. 408 bis 426.

3. Aus der Ethik Wundts ist besonders sein Determinismus zu beanstanden. Wenn er der menschlichen Seele Freiheit zuspricht, so versteht er diese in ganz anderem Sinne als die Indeterministen. Unzweideutig sind seine Worte: „Der Wille ist stets psychologisch determiniert"; „ohne Zwang handeln, ist überhaupt kein Handeln; Freiheit bedeutet nur, daß der Zwang von innen ausgeht, nicht von außen". Die Freiheit definiert er als „die Fähigkeit, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden". Doch läßt er die kausale Bestimmtheit der geistigen Handlungen nur psychisch begründet sein (von vorhergehenden Vorstellungen und Erwägungen), nicht durch physische Vorgänge. Er meint, der logische Charakter des Kausalgesetzes fordere notwendig den Determinismus zur Herstellung eines widerspruchslosen Zusammenhanges aller Bewußtseinstatsachen und der Indeterminismus verstoße gegen das Kausalgesetz: daß nichts in der Welt ohne zureichende Ursache und alles nach feststehenden Gesetzen geschehe; wäre die Willensentscheidung nicht durch das begehrte Objekt und die Beweggründe unwiderstehlich bestimmt, dann hätten wir eine Wirkung ohne Ursache. — Auch in diesem Punkt hat Wundt die Gefolgschaft des Großteils der modernen Ethiker für sich.

Gegen diese Beweisführung ist einzuwenden, daß der Wille durch das adäquate Objekt freilich determiniert wird; das ist das Gute im allgemeinen, das unendliche Gut; dieses klar und voll erfaßt, bindet die Strebekraft; beschränkte Güter aber können diese nicht ausfüllen, sind nicht die entsprechende Ursache, um die Betätigung unausweichlich zu bestimmen. Auch die Motive allein sind nicht die entsprechende Kraft, da es der Wille selbst in seiner Gewalt hat, sie auf sich einwirken zu lassen oder ihnen andere entgegen zu stellen. Das positive Beweismittel für den Indeterminismus ist das unleugbare Bewußtsein der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit.[1])

4. Einer Modeansicht ist Wundt auch unterlegen in bezug auf die Wertung der Gottesbeweise. Weil beeinflußt von der Kritik Kants, dünken sie ihn nicht zwingend und Gott ist ihm nur ein moralisches Postulat.

Wundt geht hierin zu weit in den Zugeständnissen an den Subjektivismus. Das Kausalitätsprinzip, das die Grundlage für die Gottesbeweise abgibt, ist ein absolut notwendiger und absolut allgemein gültiger Grundsatz und der führt auf eine Ursache, welche nicht Wirkung ist, sondern den Grund des Seins in sich selbst hat und läßt uns so durch Vernunftschlüsse vom Geschöpf zum Schöpfer aufsteigen. Uebrigens weist Emmel[2]) aus der Gesamtbetrachtung der

[1]) Ausführlich hierüber: Gutberlet, Der Kampf um die Seele (II. Bd., 9. Vortrag, S. 585 bis 633); Gesamtdarstellung der Wundtschen Ethik: Gutberlet, Ethik und Religion (S. 214 bis 231).

[2]) Emmel, Wundts Stellung zum religiösen Problem (S. 95 bis 102).

Werke Wundts nach, daß dessen Weltanschauung mit Recht als Theismus charakterisiert wird, wenn er auch gelegentlich sich für Agnostizismus oder Pantheismus aussprach. Auch fordert Wundt, „den Glauben soll man achtungsvoll behandeln, da er wirklichen Wert hat"; desgleichen ist es nach ihm undenkbar, daß die Philosophie jemals die Religion wird ersetzen können. Mit dem Christentum beschäftigt er sich wenig und redet mehr einer konfessionslosen Kirche das Wort. Für den Katholizismus hat er im allgemeinen eine verhältnismäßig hohe Wertschätzung; er nennt ihn eine Enzyklopädie aller Religionen; es fehlen allerdings auch nicht einzelne Ausfälle und schiefe Auffassungen.

5. Zu erwähnen wäre noch Wundts Voluntarismus, der alle psychischen Prozesse aus den Willensvorgängen ableitet und den Willen in den Mittelpunkt der Psychologie stellt, ja in dem ganzen Weltprozesse nur eine Folge von Willensvorgängen sieht. Er faßt die Welt als eine Gesamtheit von Willenseinheiten auf, als die Entwicklung einer Stufenfolge von Wollungen. Natur und Geist sind ihm so kein Gegensatz mehr, sondern nur verschiedene Stufen einer einzigen Willensentwicklung.

Hierin hat Wundt nicht mehr eine so allgemeine Bedeutung erlangt. Die grellen Widersprüche eines Schopenhauer hat er vermieden, ja sich dem antiken Idealismus genähert; leider hat er auch da sich nicht bis zu den letzten Konsequenzen durchgerungen. Verkehrt ist es, den Abschluß der psychischen Prozesse an die Spitze zu stellen und sie so maßlos zu verallgemeinern.

III. Zusammenfassung.

Die gedrängte Uebersicht zeigte Wundt als einen Gelehrten von beispielloser Arbeitslust und rastloser Tätigkeit. Neben seiner Lehrtätigkeit äußerte sich diese so bewunderungswürdig an seinem literarischen Schaffen. Hierin hatte er eine unerreichte Fruchtbarkeit, die bis ins höchste Alter anhielt. Stanley Hall berechnete bis 1911 schon 16.000 Seiten. Seine größte Bedeutung aber erlangte Wundt durch seine psychophysischen Forschungen. Die Psychologie verdankt ihm auf Grund dieser Leistungen mehr als sonst irgend einem lebenden oder toten Forscher. Sein Institut für experimentelle Psychologie ist das Mutterhaus der zahlreichen Vertreter seiner Methode in aller Herren Ländern, die durch ihren staunenswerten Eifer nach dem Vorbild ihres Meisters schon recht wertvolle Früchte hervorgebracht haben, vorzüglich in der weiteren Anwendung auf die Pädagogik. Betreffs seiner Lehre, die alle Gebiete der Philosophie umfaßt, mußte wohl auf einige Hauptpunkte hingewiesen werden, in welchen er sich der christlichen Philosophie und Weltanschauung entgegenstellte; doch verdient er volle Zustimmung in seiner kräftigen Ablehnung des Materialismus; auch darin, daß

er eine Ergänzung des sittlichen Ideals durch die religiöse Idee fordert, wenn er auch dies in bedauerlicher Inkonsequenz nicht weiter durchgeführt hat. Für immer wird W. Wundt einen Markstein in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie bedeuten und als ernster Wahrheitssucher Achtung und Hochschätzung genießen.

Pastoral-Fragen und -Fälle.

1. **(Formlos geschlossene Mischehe.)** In N. der Diaspora von Schleswig-Holstein schloß eine Katholikin nach dem 19. Mai 1918 eine Mischehe coram acatholico ministro und willigte ein in die akatholische Erziehung der zu erhoffenden Kinder. Später bereute sie ihren unseligen Schritt und will sich mit der katholischen Kirche wieder aussöhnen. Sie wünscht die Gültigmachung ihrer ungültigen Verbindung und die Lösung von den Kirchenstrafen, denen sie verfallen ist. Allein der Mann weigert sich, behufs Trauung vor dem katholischen Pfarrer zu erscheinen. Noch weniger will er die katholische Erziehung sämtlicher Kinder garantieren.

Es fragt sich: Erstens, wie kann die Gültigmachung der ungültigen Verbindung geschehen? Zweitens, wie kann die Katholikin von den Kirchenstrafen gelöst werden?

Erste Frage: Wie wird die ungültige Mischehe gültig gemacht?

Ohne Zweifel ist die Ehe ex defectu formae kirchlich ungültig (can. 1094).

Zur Gültigmachung einer formlos geschlossenen Ehe sind an und für sich zwei Wege möglich: die nachträgliche Aktivassistenzleistung von Seite des katholischen Pfarrers, resp. des Ordinarius loci oder des Delegierten eines von beiden in Gegenwart von wenigstens zwei Zeugen, sodann die vom Papste gewährte sanatio in radice. Wir wollen diese zwei Wege etwas genauer besprechen.

Die Aktivassistenzleistung. Der einfachste Weg zur Gültigmachung einer formlos geschlossenen Mischehe besteht an und für sich in der nachträglichen Trauung coram parocho, vel loci Ordinario, vel sacerdote ab alterutro delegato et duobus saltem testibus (can. 1137 u. 1094). Allein can. 1063, § 2, erschwert diese nachträgliche Aktivassistenzleistung. Es heißt: „Si parochus certe noverit sponsos hanc legem iam violasse, eorum matrimonio ne assistat, nisi ex gravissimis causis, remoto scandalo et consulto prius Ordinario.“ Die nachträgliche Aktivassistenzleistung darf somit vom Pfarrer nur consulto prius Ordinario geleistet werden und auch dieser darf sie nur ex gravissimis causis gewähren. Daß für die Beseitigung des Aergernisses gesorgt werden muß, ist selbstverständlich. Vor dem 19. Mai 1918 war die Konsenserklärung auch noch möglich per epistolam. Für diese Art der Konsenserklärung konnte mancher

Akatholik nicht unschwer gewonnen werden. Noch am 19. Jänner 1910 erklärte die Rota Romana: „Nihil impedit quominus matrimonium per epistolam contrahatur" (A. A. S. II, 300). Allein can. 1088, § 1, schließt eine Konsenserklärung per epistolam aus, indem er erklärt: „Ad matrimonium valide contrahendum necesse est ut contrahentes sint praesentes sive per se ipsi sive per procuratorem." Der Protestant könnte somit einen procurator senden behufs der nachträglichen Konsenserklärung. Uebrigens kommt im vorliegenden Falle die Aktivassistenzleistung überhaupt nicht in Betracht, da der Mann sich weigert, vor dem katholischen Pfarrer den Ehekonsens zu erklären und überdies die katholische Erziehung sämtlicher Kinder nicht garantieren will. In diesem Falle verweigert auch die Kirche die Gewährung der Dispens ab impedimento mixtae religionis und ist es dem katholischen Pfarrer verboten, die Aktivassistenz zu leisten (can. 1061).

Unwillkürlich drängt sich jetzt die Frage auf: Könnte nicht die ungültige Ehe gültig gemacht werden durch nachträgliche Leistung der sogenannten Passivassistenz?

Wie bekannt, spielte die Leistung der Passivassistenz durch viele Jahrzehnte eine wichtige Rolle im Eherechte, weil durch sie das größere Uebel, die Bildung von Konkubinaten, vielfach verhindert wurde. Noch vor dem Inkrafttreten des neuen Kodex suchte indes der Heilige Stuhl die Konzession der Passivassistenz einzuschränken. Der Kodex selbst schaffte sie durch can. 1102, § 1, ab, indem er erklärte: „In matrimoniis inter partem catholicam et partem acatholicam interrogationes de consensu fieri debent secundum praescriptum can. 1095, § 1, n. 3." Dortselbst ist zur Gültigkeit der Ehe vorgeschrieben das requirere contrahentium consensum ex parte parochi vel loci Ordinarii. Denn das requirere consensum ist mit dem Wesen der Passivassistenz unvereinbar. Gleichwohl bestand bis auf die neueste Zeit noch immer eine Kontroverse unter den Kanonisten darüber, ob nicht die Konzession der Passivassistenz in jenen Gegenden fortbestünde, für die sie im Verlaufe des 19. Jahrhunderts von Rom gegeben wurde, nämlich für die Kölner Kirchenprovinz, für Bayern und für die Länder der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie. Jene Kanonisten, die für das Fortbestehen der römischen Konzession eintraten, beriefen sich auf can. 4, der sagt: „Privilegia atque indulta, quae ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur."

Nunmehr ist die Kontroverse beendigt. Rom erklärte die Passivassistenz in Mischehen als gänzlich abgeschafft. Das für das Eherecht sehr wichtige Aktenstück möge hier vollinhaltlich wiedergegeben werden.

Ad consultationem Rmi Ordinariatus Pragensis Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii ita respondit:

In consessu habito feria IV., die 26. Novembris 1919, propositis precibus istius Archiepiscopalis Curiae, datis die 5. Aprilis 1918, quibus petis quomodo se gerere debeat in excipiendo consensu sacerdos, qui adsistit celebrationi matrimonii inter catholicum et acatholicum, qui non dant cautiones. Emi ac Rsmi Domini Cardinales una mecum Inquisitores Generales respondendum mandarunt, in omnibus servandas esse praescriptiones Codicis Juris Canonici. Hinc sacerdos his matrimoniis adsistere nequit, nisi, praestitis cautionibus, obtenta fuerit dispensatio super impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus ad normam Canonum 1060 et 1061; consensum vero requirendum ad normam Canonum 1102 et 1095. Contrariae Sanctae Sedis praescriptiones atque contraria indulta per ipsum Codicem Juris Canonici abrogata sunt. R. Card. Merry del Val.[1])

Auf Grund dieser Entscheidung der S. Congregatio S. Officii darf künftighin ein Priester bei Mischehen nur dann Assistenz leisten, wenn nach Leistung der vorgeschriebenen Kautionen die päpstliche Dispens vom Hindernisse erteilt wurde. Das requirere consensum muß durchaus geschehen. Somit ist ipso facto die Passivassistenz abgeschafft. Ausdrücklich wird noch bemerkt, daß die früher gewährten indulta Apostolica in betreff der Passivassistenz nicht mehr weiter bestehen.

Um auf unseren Ehefall zurückzukommen, müssen wir sagen: Nach der bisherigen Darlegung ist die Gültigmachung der Ehe weder durch Aktivassistenzleistung, noch durch Passivassistenz möglich. Die erstere nicht wegen Weigerung des Protestanten, diese zuzulassen; die letztere nicht wegen des kirchlichen Verbotes. Es bleibt somit nur noch der zweite Weg zur Besprechung übrig, die sanatio in radice.

Die sanatio in radice. Eine sanatio in radice für eine formlos geschlossene Mischehe wird gegenwärtig vom Apostolischen Stuhle nicht allzu schwer gewährt. Siehe Chelodi, Jus matrimoniale iuxta Codicem J. C., Tridenti 1918, n. 63, c; Linneborn, Grundriß des Eherechtes nach dem Codex J. C., Paderborn 1919, S. 453 f.; Noldin, De Jure matrimoniali iuxta Codicem J. C., Lincii 1919, n. 164, 4, a.

Vorausgesetzt wird bei Gewährung der sanatio in radice immer, daß der consensus matrimonialis verus von beiden Seiten fort-

[1]) Anm. der Redaktion: Das wichtige Aktenstück wurde noch nicht in den Acta Apost. Sedis veröffentlicht. Es ist entnommen dem Ordinariats-Blatt für die Leitmeritzer Diözese Nr. 109, 1920. Solange die Erklärung von Rom nicht authentisch promulgiert ist, haben sich die Seelsorger in jenen Diözesen, in welchen bisher die „passive Assistenz" bei Mischehen in Uebung war, an die Weisungen ihrer Ordinariate zu halten, denen durch die vorstehende doktrinäre Darlegung nicht vorgegriffen werden soll.

besteht (can. 1139, § 1). Sollte die Katholikin in Anbetracht dessen, daß sie die vor dem akatholischen Pastor zu schließende Ehe für keine gültige Ehe hie t, sicher keinen verus consensus matrimonialis gehabt haben, so müßte sie vor Gewährung der sanatio in radice diesen consensus von ihrer Seite noch setzen (can. 1140, § 2).

Es möge somit der Seelsorger, dem die Katholikin ihre Eheangelegenheit anvertraute, mediante Ordinario bei S. Congregatio de disciplina Sacramentorum (can. 249) um die Gewährung der sanatio in radice einkommen. Freilich muß die Katholikin ernstlich versprechen, ihr Möglichstes tun zu wollen in betreff der katholischen Erziehung sämtlicher Kinder. Da das Erziehungswerk hauptsächlich doch in den Händen der Mutter liegt, so wird es ihr bei etwas gutem Willen nicht allzu schwer sein, ihr Versprechen auch zu erfüllen, selbst dann, wenn die Kinder auf Grund der Staatsgesetze gezwungen sein sollten, in der Schule dem akatholischen Religionsunterrichte beizuwohnen.

In betreff des strengen Verbotes, die eheliche Pflicht zu leisten, solange die Ehe nicht gültig geworden, spreche der Seelsorger oder Beichtvater überhaupt nicht; es sei denn, daß er ausdrücklich darnach gefragt werde. Es ist immerhin möglich, daß die Katholikin infolge krasser Unwissenheit sich des diesbezüglichen strengen Verbotes gar nicht bewußt ist. Sie könnte sonst leicht aus der bona fides in die mala oder wenigstens dubia fides geraten. S. Alphonsus sagt ausdrücklich: „Si matrimonium a parte rei sit nullum et alter id certo sciat, non potest, quocumque etiam periculo proposito, uti matrimonio. Unde certe debet omnia incommoda patienter sustinere.“ (Theologia Moralis, l. VI, n. 900, I°.)

Zweite Frage: Welchen Kirchenstrafen ist die Katholikin verfallen und wer kann sie davon lösen?

Zunächst sei bemerkt: Solange die Katholikin ihre Eheangelegenheit nicht in Ordnung gebracht hat, d. h. solange sie in den Augen der Kirche als Konkubine gilt, kann sie weder von den Kirchenstrafen, noch von den Sünden absolviert werden, und zwar aus einem doppelten Grunde. Erstens ist sie als eine in occasione proxima voluntaria in esse befindliche Person der Absolution unwürdig, zweitens ist sie auch deshalb der Absolution unwürdig, weil sie an dem Orte, wo ihr Konkubinat bekannt ist, öffentliches Aergernis gibt.

In betreff der Inkurrierung von Kirchenstrafen und der Absolutionsfakultäten im vorliegenden Falle sei verwiesen auf die Kasuslösung dieser Zeitschrift, Jahrgang 1920, S. 404 ff. Nur einiges möge noch erwähnt werden.

Während nach altem Strafrechte (siehe die Entscheidung der S. C. Inquisitionis vom 18. Mai 1892) die Katholikin auch dann der Exkommunikation wenigstens pro foro externo verfiel, wenn

sie keine Kenntnis von der Kirchenstrafe hatte, so ist dies auf Grund des can. 2218, § 2, nicht mehr der Fall.

Sollte die Katholikin wirklich keine Kenntnis von den auf diese Sünden gesetzten Kirchenstrafen gehabt haben, so wäre sie weder pro foro externo noch pro foro interno einer Kirchenstrafe verfallen. Hingegen würde große Furcht in unserem Falle vor Inkurrierung der Zensur sicher nicht schützen, da can. 2229, § 3, n. 3, ausdrücklich erklärt: „Metus gravis, si delictum vergat in contemptum fidei aut ecclesiasticae auctoritatis vel in publicum animarum damnum, a poenis latae sententiae nullatenus eximit."

In betreff der Rekurspflicht sei im allgemeinen folgendes bemerkt:

a) Die Rekurspflicht erlischt gewiß, wenn der Laienpönitent, der nicht schreiben kann, nicht in der Lage ist, sich die Antwort von Rom im Beichtstuhle zu holen. Siehe Sanctum Officium vom 5. September 1900. — In diesem Falle braucht auch der Beichtvater nicht zu schreiben, weil nutzlos. Vgl. Köck, Die kirchlichen Zensuren latae sententiae, Graz 1902, S. 109 und (Linzer) Theologisch-praktische Quartalschrift 1900, S. 371 ff.

b) Die Rekurspflicht erlischt sicher nicht:

α) Wenn der Laienpönitent sich die Antwort aus Rom im Beichtstuhle holen kann und der Beichtvater freiwillig das onus scribendi auf sich genommen hat. — Daß aber der Beichtvater verpflichtet ist, das onus scribendi auf sich zu nehmen, hat Rom nie erklärt.

β) Wenn ein gebildeter Laienpönitent nach Rom schreiben kann, so erlischt die Rekurspflicht nicht.

γ) Wenn ein absolvens complicem suam die Absolution erhielt, so muß entweder er oder sein Beichtvater rekurrieren. So das Sanctum Officium vom 7. Juni 1899. — Will weder der priesterliche Pönitent noch der Beichtvater schreiben, so darf der Pönitent nicht absolviert werden.

c) Die Rekurspflicht erlischt höchst wahrscheinlich:

α) Wenn der Laienpönitent zwar sich die Antwort im Beichtstuhle holen kann und will, aber der Beichtvater nicht schreiben will, da er nicht strenge dazu verpflichtet ist.

β) Wenn ein priesterlicher Pönitent — excepto casu absolutionis complicis — nicht schreiben könnte, z. B. wegen Blindheit oder Krankheit, und sein Beichtvater nicht schreiben will. Denn es heißt can. 2254, § 3: excepto casu quo agatur de absolutione complicis (can. 2367).

Daß der Pönitent auch selbst allein rekurrieren kann, erklärte das S. Officium am 19. August 1891 und die S. Poenitentiaria am 29. Februar 1904. Da aber der ganze can. 2254 nur eine Wiederholung aller diesbezüglichen Erlässe, die seit dem 23. Juni 1886 erschienen, darstellt, so behalten diese Entscheidungen ihre Geltung auf Grund can. 6, 2°.

In dem Falle des Erlöschens der Rekurspflicht greift § 3 desselben can. 2254 Platz: „Der Beichtvater muß in diesem Falle dem Pönitenten alles vorschreiben, was das Recht verlangt; ferner hat er ihm eine angemessene Buße und eine Genugtuung für die Zensur in der Weise aufzulegen, daß der Pönitent wieder in dieselbe Zensur zurückfällt, wenn er nicht innerhalb der vom Beichtvater bestimmten Zeit die Buße verrichtet und Genugtuung leistet."

Mautern. † Dr Josef Höller C. Ss. R.

II. **(Delegation zur Eheassistenz.)** In der Pfarrei X. übt der Pfarrer A. krankheitshalber die Seelsorge nicht aus; er hat daher einen Hilfspriester B., der jedoch keinerlei pfarrliche Rechte besitzt. Ein Brautpaar bestellt das Aufgebot beim Hilfspriester B. Die Braut, die in der Pfarrei des Pfarrers A. ihr Domizil hat, trägt dem Hilfspriester den Wunsch vor, von einem verwandten Pfarrer C. getraut zu werden, was indessen noch nicht sicher sei. Der Hilfspriester B. teilt das Begehren der Braut dem parochus proprius A. mit. Am Trauungstage wissen weder der Pfarrer A. noch der Hilfspriester genau, ob Pfarrer C. kommen und das Brautpaar trauen wird. Der Hilfspriester B. geht daher in die Kirche, um bei der Trauung eventuell zu assistieren. Da tritt Pfarrer C., der inzwischen weder schriftlich noch mündlich sich an den parochus A. gewandt hat, plötzlich in die Sakristei und fragt den Hilfspriester B., ob der parochus wisse, daß er (C.) bei der Trauung assistieren wollte. Hilfspriester B. bejaht die Frage mit Rücksicht darauf, daß er seinem Pfarrer den Wunsch der Braut, von dem Pfarrer C. getraut zu werden, mitgeteilt hat. Da nun der Hilfspriester B. befürchtet, daß Pfarrer C. vom parochus proprius im Sinne des neuen kanonischen Rechtes nicht delegiert ist, bei der Eheschließung zu assistieren, wohnt er dem Akt des Konsenses bei in der Absicht, wenn C. nicht rite assistieren kann, seinerseits es zu tun, wenn auch der Konsens nur vom Pfarrer C. eruiert wird.

1. Ist die so geschlossene Ehe gültig?

2. Hat Pfarrer C. assistiert oder der Hilfspriester B.?

Damit die Delegation zur Trauung gültig sei von Seite des Delegierenden, muß die Delegation vor allem wirklich gegeben sein — **actus vere positus.** Eine präsumierte Erteilung der Delegation genügt nicht, auch nicht das einfache Geschehenlassen der Trauung — **mera tolerantia,** da die Tolerierung als solche den Akt der Gewährung der Delegation nicht schon in sich schließt. Wouters, De form. prom. et celebr. matrim. c. II, § 3, IV. Weiters ist auch erfordert, daß die Delegation gegeben werde mit Bewußtsein — **deliberate** — und frei von einem wesentlichen Irrtum. Diese zweite Bedingung kommt im angeführten Falle nicht in Frage.

Zur Gültigkeit der Delegation ist drittens auch gemäß C.J. can. 1096, § 1, erfordert, daß sie **expresse,** ausdrücklich, also entweder schriftlich oder mündlich, oder doch mit positiven, gleichwertigen Zeichen ge-

geben werde. Eine stillschweigende Delegation — delegatio implicita — ist ungültig.

Von Seite des Delegierten wird zur Gültigkeit der Delegation erfordert, daß der Delegierte ein sacerdos sei, C. J. can. 1095, § 2. Ferner muß der Delegierte die Delegation annehmen; diese Annahme kann auch stillschweigend geschehen, indem der Delegierte einfach die Trauung vornimmt. Ob zur Gültigkeit der Delegation auch eine Kenntnis von der erfolgten Delegation beim Delegierten notwendig sei oder nicht, darüber bestehen bei den Autoritäten verschiedene Ansichten. Wenn der zu delegierende Priester selbst oder mit seinem Wissen eine dritte Person um die Delegation ersucht hat und die Delegation wirklich erteilt worden ist, so halten manche die Trauung für gültig, auch wenn der assistierende Priester von der ihm erteilten Delegation keine Kenntnis hat, sondern selbe nur präsumiert. Wouters, l. c.; cf. Wernz, J. D. IV, n. 180, not. 218.

Aber auch in dem Falle, wenn die Delegation tatsächlich gegeben worden ist, der Delegierte aber nichts davon weiß, daß um Delegation angesucht worden ist und dieselbe auch erteilt worden ist, sind manche Autoritäten der Ansicht, daß die so vorgenommene Trauung gültig sei. Leitner, Eherecht, § 37, art. III, 6. Instruktiv ist in dieser Hinsicht ein Urteil der Rota in A. S. Ap. 1911, S. 284 ff. Die zuletzt erwähnte Ansicht wird von manchen Autoritäten, Engel, D'Annibale, Gasparri in dem Sinne verwertet, daß, weil es sich um ein Sakrament handelt und daher der sicherere Weg zu wählen sei, wenn es sich de matrimonio contrahendo handelt, von der Trauung abzustehen, wenn es sich aber de matrimonio contracto handelt, pro valore matrimonii zu entscheiden sei — C. J. can. 1014 —, bis der Apostolische Stuhl anders entschieden habe.

Diese eherechtlichen Grundsätze vorausgeschickt, wäre der vorstehende Fall zu beurteilen, wie folgt:

Ob der Pfarrer A. überhaupt eine Delegation zur Trauung gegeben hat, geht aus dem angeführten Berichte nicht hervor. Der Hilfspriester B. hat dem Pfarrer A. nur den Wunsch der Braut, vom verwandten Pfarrer C. getraut zu werden, mitgeteilt. Eine Erteilung der Delegation ist also umsoweniger anzunehmen, als der Hilfspriester B. selbst es nicht weiß, ob der Pfarrer A. dem Pfarrer C. die Delegation zur Trauung erteilt habe. Der Pfarrer C. hätte also bei seiner Ankunft in der Sakristei nicht fragen sollen, ob der Pfarrer A. wisse, daß er, C., die Trauung vornehmen wolle, sondern, ob der Pfarrer A. ihm, C., die Delegation erteilt habe. Die erste Bedingung zur gültigen Trauung, actus delegationis vere positus, fehlt also. Eine nur präsumierte Delegation ist keine Delegation. Die vom Pfarrer A. tolerierte Trauung durch Pfarrer C. vermag den actus delegationis nicht zu ersetzen. Aber der Pfarrer A. hat gewußt, daß sonst niemand als er dem Pfarrer C. die Delegation geben könne, und er ließ den Pfarrer C. die Trauung vornehmen: hat er also nicht stillschweigend die Delegation

zur Trauung gegeben? Da nach C. J. can. 1096, § 1, die Delegation expresse, gegeben werden muß, so nützt dem Pfarrer C. eine etwa nur stillschweigend gegebene Delegation nichts. Auf Grund der eingangs dargelegten series facti muß also geschlossen werden, daß Pfarrer C., weil ohne Delegation, ungültig getraut hat Aber vielleicht hat der Pfarrer A., als ihm der Hilfspriester B. den Wunsch der Braut mitteilte, die Delegation für Pfarrer C. ohnehin ausdrücklich gegeben, und der Hilfspriester B. erinnert sich nur dessen nicht mehr, welche Annahme in dem unentschiedenen Verhalten des Hilfspriesters B. vielleicht eine Stütze haben könnte; und der Pfarrer C. war der Ansicht, daß die Braut für ihn um die Delegation ersucht habe? Wäre also nicht, da es sich um ein matrimonium contractum handelt, pro valore actus zu entscheiden? Aber es trifft hier zweierlei zusammen: Der Pfarrer C. weiß nichts von der ihm erteilten Delegation und außerdem ist das Faktum der Erteilung der Delegation selbst zweifelhaft.

Wenn aber der Pfarrer A., nachträglich befragt, erklären würde, er erinnere sich sicher, die Delegation ausdrücklich erteilt zu haben? In diesem Falle könnte man mit Rücksicht auf C. J. can. 1014 für die Gültigkeit der Trauung entscheiden, bis der Apostolische Stuhl eine andere Entscheidung gibt. Der Hilfspriester B. hat in seiner Gewissensangst der Trauung beigewohnt, aber nur als Zeuge, wie die andere zuschauende Volksmenge, nicht aber als assistierender Priester; letzterer ist jener Priester, der exquirit excipitque contrahentium consensum, dieser ist aber der Hilfspriester B. nicht gewesen. C. J. can. 1095, § 1, n. 3.

Auf Grund der Darlegung dieses Ehefalles, wie sie eingangs vom Einsender dargeboten wurde, kann auf die zwei gestellten Fragen nur geantwortet werden: 1. Die geschlossene Ehe ist ungültig; 2. weder der Pfarrer C. noch der Hilfspriester B. hat der Trauung gültig assistiert. Es bleibt also nur übrig: Erneuerung des Konsenses vor Pfarrer A. und zwei Zeugen oder eventuell sanatio in radice.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

III. **(Aufgebot; der zur gültigen Trauung berechtigte Pfarrer.)** Im Jahre 1920 fand in der Pfarre A. die Trauung des Fräuleins B. mit Herrn C. statt. Die Braut wohnte vor und auch noch nach der Trauung de facto in D., der Bräutigam hatte sein Domizil in E. Die Braut hatte sich in D. schon vier Monate vor Eheabschluß polizeilich abgemeldet, in A. eine Wohnung gemietet und sich auch hier polizeilich angemeldet. Tatsächlich hat aber die Braut vor der Trauung nie in A. gewohnt. Der Pfarrer in D. machte vor der Trauung das Brautpaar darauf aufmerksam, daß auch in D. das Aufgebot stattfinden müsse. Man antwortete ihm aber, daß man gerade das vermeiden wolle, daß bekannt werde, wen und wann sie heiraten wollten. Sie hätten ohnehin dem Pfarrer in A. die polizeiliche Aufenthaltsbescheinigung vorgewiesen. Der Pfarrer in D. erklärte sich bereit, alles zu besorgen und sie am nächsten Sonntag zu verkünden. Allein man lehnte dies ab mit dem Bemerken, daß die Trauung schon für nächsten Samstag festgesetzt sei. So fand

denn auch tatsächlich die Trauung in der Pfarre A. statt, ohne daß der Pfarrer in D. um Vornahme der Verkündigung, noch um Gewährung der Delegation zur Trauung angegangen worden wäre.

Da in Deutschösterreich der Pfarrer zugleich als das zur Vornahme des Eheaufgebotes und der Trauung staatlich bevollmächtigte Organ gilt, so ist die Beurteilung obigen Ehefalles in zwei Fragepunkte zu zerlegen, nämlich: Wie ist dieser Ehefall nach dem kanonischen Rechte und wie nach dem staatlich deutschösterreichischen Rechte zu beurteilen?

Vom Standpunkte des kanonischen Rechtes ist folgendes zu sagen:

Da der Pfarrer innerhalb seines Pfarrgebietes auch non subditi gültig traut, so ist die in A. geschlossene Ehe valide geschlossen worden, aber nicht licite. Der zur Trauung berechtigte Pfarrer wäre der Pfarrer von D. gewesen, denn in D. hatte die Braut ihr Domizil (Cod. iur. can. 1097, § 2). Daß sich die Braut eine Wohnung in A. mietete und als in A. wohnhaft sich polizeilich meldete, bewirkte nicht, daß sie in A. ein Domizil oder Quasidomizil erhielt, denn um ein Domizil (Quasidomizil) zu verlieren, dazu gehört das Verlassen des bisherigen Wohnortes cum animo non revertendi ebenso notwendig, wie zur Erwerbung eines neuen Domizils (Quasidomizils) das tatsächliche Wohnen im neuen Aufenthaltsort gehört (Cod. iur. can. 92, 95). Die Braut wohnte aber vor wie nach der Trauung in D. Das Brautpaar wäre daher in D. aufzubieten gewesen; jedoch macht das gänzliche Unterlassen des Aufgebotes nach kanonischem Rechte die Ehe nicht ungültig, sondern nur unerlaubt.

Wenn der Pfarrer in A., wissend, daß er zur Trauung nicht berechtigt sei, dennoch die Trauung vornahm, so hätte er gemäß Cod. iur. can. 1097, § 3, die emolumenta stolae dem Pfarrer in D. zu restituieren. Wahrscheinlich aber hat der Pfarrer in A., irregeführt durch die unrichtigen Angaben des Brautpaares, die Trauung bona fide vorgenommen und ist in diesem Falle zu nichts zu verhalten.

Vom Standpunkte des staatlichen deutschösterreichischen Rechtes dagegen ist dieser Eheabschluß ein noch mehr bedenklicher, weil ungültiger.

Nach deutschösterreichischem Gesetze, A. B. G. B., § 71, ist die Verkündigung vorzunehmen im Pfarrbezirke der Brautleute, und wenn jedes der Brautleute in einem anderen Bezirke wohnt, in beiden Pfarrbezirken. Wenn die Verlobten, oder eines von ihnen, in dem Pfarrbezirke, in dem die Ehe geschlossen werden soll, noch nicht durch sechs Wochen wohnhaft sind, so ist das Aufgebot auch in ihrem letzten Aufenthaltsort, wo sie länger als die eben bestimmte Zeit gewohnt haben, vorzunehmen, oder die Verlobten müssen an dem Orte, wo sie sich befinden, ihren Wohnsitz durch sechs Wochen fortsetzen, damit die Verkündigung ihrer Ehe dort hinreichend sei (A. B. G. B., § 72). In unserem Falle wohnte die Braut (Gattin) vor und nach der Trauung in D.; hier wäre sie daher auch zu verkündigen gewesen. In A., wo die Trauung stattfand, hat die Braut vor der Trauung nie gewohnt; eine Verkündigung war daher in A. nicht nötig. Daß die Braut sich bereits in A.

eine Wohnung gemietet hatte und als dort wohnhaft polizeilich gemeldet war, genügt nicht, um sie dort als im Sinne der §§ 71 und 72 des A. B. G. B. wohnhaft erscheinen zu lassen, da sie tatsächlich vor Abschluß der Ehe nie in A. gewohnt hat (Manzsche Ausgabe der österreichischen Gesetze des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches, Wien 1916, Note zu § 72; Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903).

Nach A. B. G. B., § 74, ist zur Gültigkeit des Aufgebotes und der davon abhängenden Gültigkeit der Ehe erforderlich, daß die bevorstehende Ehe sowohl im Pfarrbezirke des Bräutigams als der Braut wenigstens einmal verkündet werde. Da nun das Brautpaar B. C. in D. gar nicht verkündet worden ist, so ist die Eheschließung ungültig. Weil jedoch dieser Eheschließungsgrund ein privatrechtlicher ist, so wird von Amts wegen die Gültigkeit der Ehe nicht angestritten, wohl aber kann jener Gatte, der an der Unterlassung des Aufgebotes in D. keine Schuld trägt, sowie dritte Personen, die durch diese Ehe in ihren Rechten gekränkt worden sind, die Klage auf Ungültigkeitserklärung erheben. Da das Brautpaar B. C. vom Pfarrer in D. noch vor Abschluß der Ehe auf die Notwendigkeit der Verkündigung der Ehe in D. aufmerksam gemacht worden ist, so ist es wohl nicht schuldlos an der Unterlassung des Aufgebotes und dürfte ihm daher das Recht auf Bestreitung der Gültigkeit der Ehe nicht zustehen (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903 und vom 28. September 1909).

Nach A. B. G. B., § 75, muß die feierliche Erklärung der Einwilligung zur Ehe vor dem ordentlichen Seelsorger (Pfarrer) eines der Brautleute oder vor dessen Stellvertreter in Gegenwart zweier Zeugen geschehen. Unter „ordentlicher Seelsorger" ist jener Pfarrer zu verstehen, in dessen Gebiet eines der Brautleute sein Domizil oder Quasidomizil hat (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 17. August 1880). Im allgemeinen ist für die Begründung eines Domizils oder Quasidomizils der Wille einer Person, an einem Orte bleibenden oder längeren Aufenthalt zu nehmen, und das hienach in Verkörperung dieses Willens beobachtete Benehmen dieser Person maßgebend (Entsch. des Obersten Gerichtshofes vom 9. Dezember 1903). Das zur Verkörperung dieses Willens beobachtete Benehmen ist eben das tatsächliche Wohnen an jenem Orte. Der Wille drückt sich aus z. B. in der Miete einer Wohnung, die Verkörperung des Willens im Wohnen selbst.

Die polizeiliche Anmeldung ohne tatsächliches Wohnen im angemeldeten Wohnorte charakterisiert sich wohl eher als Falschmeldung.

Die Trauung des Brautpaares B. C. hätte nach staatlicher Vorschrift in D. oder in E. stattfinden sollen. In A., wo die Trauung tatsächlich stattfand, hatte weder Bräutigam noch Braut einen „ordentlichen" Seelsorger. Mithin ist die in Rede stehende Ehe auch ungültig wegen der mangelnden feierlichen Erklärung der Einwilligung.

Da dieser Eheungültigkeitsgrund ein öffentlich-rechtlicher ist, so ist er von Amts wegen in Anregung zu bringen (A. B. G. B., § 94).

Um das Ehepaar B. C. vor möglichen Belästigungen staatlicherseits zu bewahren, ist es vielleicht rätlich, die Ehe für den staatlichen Rechtsbereich zu konvalidieren, wozu die §§ 87 und 88 des A. B. G. B. die nötigen Weisungen geben.

Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

IV. **(Betrug.)** Ein Aufkäufer für den Kommunalverband in Z. hat Ende März 1920 3000 Eier vorrätig, die er alle um 0·25 M. pro Stück von den Leuten aufgekauft hat. Am 1. April schlagen die Eier um 0·35 M. auf. Der Aufkäufer datiert nun in seinem Verzeichnis den Ankauf der 3000 Eier auf den 5. April; und nun werden die Eier, die er um 0·25 M. aufgekauft, ab 6. April an die Konsumenten verkauft um 0·60 M.; pro Stück 0·35 M. Profit, pro 1000 Stück 350 M. Der Aufkäufer kommt nun zur Beichte und bittet um Aufschluß, da ihm sein Gewissen Vorwürfe macht. Er behauptet: „Wenn ich den Profit nicht einstecke, bekommt ihn der Kommunalverband."

„Solche Fälle kommen heutzutage in den verschiedensten Formen vor", fügt der Einsender seinem Schreiben bei. Ein Blick in die tägliche Gerichtssaalrubrik bestätigt es. Aber nicht oft kommt es vor, daß einer von denen, die sich aus den Taschen ihrer Mitbürger Rennpferde und Autos und Sommervillen zu beschaffen verstehen, so offen die Triebfeder seines Handelns dem Tageslichte preisgibt. „Wenn ich den Profit nicht einstecke, dann tut's ein anderer — in diesem Falle der Kommunalverband." Wer könnte da ruhig zusehen, ohne daß sein Schieberherz in Fieber brennt von der „auri sacra fames"?

Wenn man gegenwärtig das Wort „Profit" auch nur hört, dann taucht nach dem Gesetze der Ideenassoziation unwillkürlich der Gedanke auf an Schleichhandel, Schiebertum, Wucher und Preistreiberei und wie die unsauberen Quellen einer gleich unsauberen Profitmacherei alle heißen. Unsauber wie seine Quellen ist der solcherweise erzielte Profit. In dem oben vorgelegten Falle liegt die Sache wesentlich anders. So wie der Fall dargestellt ist, handelt es sich offenkundig um legitime Preise, und zwar dem Zusammenhang nach um behördlich festgesetzte oder legale Preise, sowohl beim Einkauf der Eier, da der Preis noch auf 0·25 M. gestanden, als auch beim späteren Verkauf, als der Preis auf 0·60 M. erhöht war. Wer aber zum gesetzlichen Preise verkauft, macht sich keines Unrechts schuldig, solange die gesetzlichen Preise nicht sicher ungerecht sind. Dasselbe gilt vom ortsüblichen oder Marktpreise. Daß die Differenz zwischen Einkaufspreis und Verkaufspreis einmal unverhältnismäßig größer ist als sonst beim Handel statthaft wäre, ist hier ein glücklicher Zufall für den Händler. Ein zufälliger größerer Gewinn braucht deshalb, weil er ungewöhnlich groß ist, noch lange kein ungerechter Gewinn zu sein. Ein anderes Mal kann die Preisentwicklung sich gegen den Händler richten, wenn der Händler nämlich gezwungen ist, infolge Herabsetzung des Preises einer Ware seinen Vorrat unter dem Einkaufs-

preise abzusetzen. Darin besteht eben das Risiko des kaufmännischen Handels; ein Grund mehr, der uns nötigt, die Berechtigung eines entsprechenden Gewinnes im legitimen Handel anzuerkennen.

Der Zufallsgewinn in unserem Falle ist also trotz der überraschenden Höhe von mehr als 100% kein ungerechter Gewinn. Dabei ist noch das eine zu bedenken, daß bei genauerem Zusehen die Höhe des Gewinnes ganz erheblich zusammenschrumpft. Das ständige Anziehen aller Preise seit dem Zusammenbruche hat seinen nächsten Grund in der fortschreitenden Entwertung unseres Geldes, in der in ständigem Schwinden begriffenen Kaufkraft des Geldes. Die Ursachen dieser selber, der Entwertung des Geldes nämlich, zu untersuchen ist hier nicht unsere Sache; viele derselben können wir auf jeder Seite der Tagesblätter angedeutet finden. Hier genügt die nochmalige Feststellung der Tatsache, daß der Wert, die Kaufkraft des Geldes seit dem Zusammenbruch sich unheimlich schnell vermindert hat und daß infolgedessen ein mit der Entwertung des Geldes Schritt haltendes Ansteigen aller Preise eine ganz natürliche und selbstverständliche Erscheinung darstellt (vgl. die Ausführungen über Preistreiberei in dieser Zeitschrift, 1920, IV. Heft, S. 577 ff.). Damit soll nicht gesagt sein, daß ein Händlergewinn von 100% und mehr in der gegenwärtigen Zeit frei sei von ungerechter Preistreiberei. Das wäre weit gefehlt. Es sei deshalb noch einmal darauf hingewiesen, daß es sich in unserem Falle nur um eine Ausnahme handelt, weil um einen Zufallsgewinn, den die behördlich verfügte Hinaufsetzung der Preise dem Händler in den Schoß geworfen hat.

Also hat der Aufkäufer die 1050 M. Gewinn mit Fug und Recht in seine Tasche gesteckt? — Keineswegs! — Zwar der Gewinn als solcher ist kein ungerechter Gewinn; aber der an sich gerechte Gewinn ist in die unrechte Tasche geraten. Nicht dem Aufkäufer kommt der Gewinn zu, sondern dem Kommunalverband. Wie der Fall liegt, ist der Aufkäufer nur beauftragter Geschäftsträger des Kommunalverbandes. Die Geschäfte, die er abschließt, schließt er nicht im eigenen Namen ab, sondern im Namen und im Auftrag des Kommunalverbandes; die Waren, die er aufkauft, übernimmt er nicht in eigene Regie, sondern bloß für den Kommunalverband. Folglich fallen Gewinn und Verlust auch einzig dem Kommunalverbande zu, abgesehen von der genau umgrenzten Provision, wo eine solche festgesetzt wurde. Dadurch, daß der Aufkäufer das Datum des Ankaufs abändert und den Preisunterschied in seine eigene Tasche steckt, dadurch begeht er an dem Kommunalverband einen gewöhnlichen Betrug, ist also wegen ungerechter Aneignung fremden Gutes zur Rückerstattung verpflichtet gegenüber seinem Auftraggeber, dem Kommunalverband.

St. Gabriel, Mödling. F. Böhm S. V. D.

V. **(Die Pflicht der Zeugenaussage vor Gericht.)** Ueber folgende zwei Fälle wurde auf einer Priesterkonferenz debattiert, ohne daß eine Einigung erzielt werden konnte:

1. A. beichtet, er sei bei einem Kriminalprozeß als Zeuge beigezogen worden; nun habe er aus Mitleid mit dem Angeklagten nicht alles, was er wußte, gegen denselben ausgesagt, obwohl ihm vorher das eidliche Versprechen abgenommen worden, nur die Wahrheit und die volle Wahrheit zu sagen. — Hat dieser A. objektiv gesündigt? Hat er schwer gesündigt?

2. B. sollte Zeugenschaft gegen seinen Seelsorger ablegen, der vor Gericht gezogen wurde, weil er in der Zeit des Kulturkampfes in den siebziger Jahren die Rechte der Kirche von der Kanzel aus verteidigt und dadurch gegen den Kanzelparagraphen gefehlt hatte. B. kann sich trotz des ihm abgenötigten Eides nicht entschließen, etwas gegen seinen Seelsorger auszusagen; er sagt einfach: „Ich weiß nichts."

Wie weit geht die sittliche Verpflichtung zur Zeugenaussage vor Gericht? Das ist der Fragepunkt in beiden hier dargelegten Fällen. Wir sehen ab von dem seltenen Falle, wo die Nächstenliebe erfordert, für einen Unschuldigen als Zeuge einzutreten, um den Unschuldigen vor schwerem Schaden zu bewahren. Ebenso sei hier abgesehen von dem noch weiter abseits liegenden Falle, wo die Rücksicht auf das Gemeinwohl einem Untertan die Verpflichtung auferlegen könnte, eine Zeugenaussage vor Gericht zu machen, um einen schweren Schaden von der Allgemeinheit abzuwenden. Hier bei unserer Frage handelt es sich lediglich um den alltäglichen Fall, daß der Zeuge vom Gericht zitiert wird, um in einem bestimmten Prozesse seine Aussage zu machen. Dem Richter, der in der zur Verhandlung stehenden Sache zuständig ist, kommt das Recht zu, Zeugen zu zitieren. Dieses Recht dem Richter absprechen hieße eine geordnete Rechtspflege unmöglich machen. Dementsprechend ist der Zeuge nach erfolgter Zitation durch die legale Gerechtigkeit — mit anderen Worten durch den der rechtmäßigen Obrigkeit schuldigen Gehorsam — verpflichtet, der Aufforderung Folge zu leisten und die geforderte Zeugenaussage zu machen. Zu dieser Verpflichtung von Seite der legalen Gerechtigkeit tritt öfters noch die Verpflichtung des Eides, den der Zeuge gegebenenfalls vor seiner Einvernehmung ablegen muß.

Hier nun erhebt sich die Frage: Wie ist diese Gehorsamspflicht, bezw. die vom Eide auferlegte Pflicht der Zeugenaussage zu interpretieren? Der Richter schärft dem Zeugen mit mehr oder weniger verständlichen Worten die Pflicht ein, die Wahrheit und nur die Wahrheit zu sagen; im Eide, wenn ein solcher verlangt wird, muß der Zeuge das Versprechen geben, die reine Wahrheit und die volle Wahrheit zu sagen. Der Zeuge hat sonach die Pflicht, die Wahrheit zu sagen; genauer gesagt: Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, die dem Menschen von Natur aus obliegt, diese Pflicht wird für den gerichtlichen Zeugen verschärft durch den neuen Titel der legalen Gerechtigkeit und außerdem, wenn der Zeuge zum Schwören verhalten wird, durch den Titel der religiösen Verpflichtung des Eides. Jede unwahre Aussage gegenüber rechtmäßigen Fragen des Richters würde damit zugleich eine Verletzung der legalen

Gerechtigkeit darstellen und gegebenenfalls auch eine Verletzung des eidlichen Versprechens.

Soweit ist die Sache ganz selbstverständlich. Was aber ist es mit dem Versprechen, die „volle Wahrheit" zu sagen? Hat mit diesem Versprechen der Zeuge die Gewissenspflicht übernommen, aus sich heraus, aus eigener Initiative alles zu sagen, was er über die zur Verhandlung stehende Sache weiß? Muß er, auch ohne daß der Richter Fragen stellt, von selber alles vorbringen, was mit dem Gegenstande der Verhandlung in irgend einer Beziehung steht? Eine derartige Auffassung der Zeugenpflicht dürfte entschieden abzulehnen sein. Wir wollen nicht weiter erörtern, welche Zweifel und Aengstlichkeiten eine solche Interpretation der Aussagepflicht für einen gewissenhaften Zeugen nach sich ziehen müßte. — „Habe ich jetzt alles gesagt? Muß ich nicht dieses noch und jenes sagen? Könnte nicht auch das noch für den Verhandlungsgegenstand von Belang sein? u. s. f." — Die neueren Moralisten, die sich mit der Frage der Zeugenpflicht befassen, machen die ausdrückliche oder stillschweigende Voraussetzung, daß der Zeuge an sich bloß auf die Fragen des Richters zu antworten verpflichtet ist. So sagt Göpfert (II, n. 263): „Der gesetzmäßig geladene Zeuge muß vor dem Richter erscheinen und dessen Fragen nach seinem besten Wissen beantworten." Diese Auffassung der Zeugenpflicht liegt offenkundig auch der kanonischen Prozeßordnung zugrunde (vgl. can. 1754 ss., besonders can. 1770 ss. „de testium examine"). Auch die staatliche Strafprozeßordnung dürfte nicht anders aufzufassen sein (vgl. Oest. St.-P.-O. § 165). Der Zeuge ist demnach nicht gehalten, aus eigenem Antrieb alles zu sagen, was er über die in Untersuchung stehende Sache weiß; vielmehr obliegt ihm nur die Pflicht, auf die gesetzmäßig gestellten Fragen des Gerichtes nach bestem Wissen und Gewissen zu antworten. Die Gründe, die den Zeugen von der Aussagepflicht auch gegenüber rechtmäßig gestellten Fragen des Richters entschuldigen, setzen wir als bekannt voraus; in jedem neueren Handbuche der Moral finden sie sich zusammengestellt. Der eben entwickelten Auffassung der Zeugenpflicht steht nicht entgegen, daß es unter Umständen Gewissenspflicht sein kann, auch ungefragt eine Aussage vor Gericht zu machen, wie etwa wenn dem Zeugen entlastende Momente bekannt wären zugunsten des Angeklagten. Hier ist es aber weder die legale Gerechtigkeit noch der Zeugeneid, der zur spontanen Aussage verpflichten würde, sondern die Nächstenliebe.

Wo die Rede ist von einer sittlichen Verpflichtung zur Zeugenaussage, da ist stets die selbstverständliche Voraussetzung, daß es sich um ein rechtmäßiges Verfahren handelt. Zu einer Mitwirkung bei unrechtmäßigen Handlungen kann keine Autorität verpflichten. Nicht alles, was eine Autorität veranlaßt oder vornimmt, trägt damit schon den Stempel der Rechtmäßigkeit. Bekanntlich sind die Träger der Autorität auf Erden Menschen, die dem Irrtum unterworfen sind. Es ist keine bloße, graue Theorie, wenn die Moral die Frage erörtert, ob ein Gesetz verpflichtende Kraft besitze, wenn es ungerecht ist oder gegen ein höheres

Gesetz verstößt. Solcherart sind aber jene staatlichen Gesetze, welche die Rechte der Kirche verletzen, wie es von verschiedenen Gesetzen aus der Zeit des Kulturkampfes feststeht, z. B. der berüchtigte „Kanzelparagraph". Daraus ergibt sich die Lösung des zweiten der vorgelegten Fälle. Wir brauchen gar nicht unsere Zuflucht nehmen zu der Einschränkung der Zeugenpflicht, wie sie gewöhnlich von den Moralisten gemacht wird: der Zeuge in einem Kriminalprozeß sei nicht verpflichtet zur Aussage gegen den Angeklagten, wenn er überzeugt sei, daß der Angeklagte durch den tatsächlich begangenen Fehltritt nicht auch formell oder subjektiv gesündigt habe. Diese Frage ist hier vollkommen belanglos. Denn das Gesetz, das jenen Priester auf die Anklagebank gezerrt hat, ist ein ungerechtes Gesetz gewesen, zum mindesten in seiner Auslegung und in seiner Anwendung. Solange der Geistliche von der Kanzel aus nur die Rechte der Kirche verteidigt hat, ist trotz Kanzelparagraph kein Richter befugt, ihn deswegen vor ein weltliches Gericht zu ziehen; geschieht es dennoch, so ist das Verfahren kein rechtmäßiges, die Zitierung und Befragung des Zeugen ebensowenig rechtmäßig. Folglich hat der geladene Zeuge vor Gott und dem Gewissen keine Pflicht — ja überhaupt kein Recht —, eine Aussage zu ungunsten des Angeklagten zu machen. Daran kann auch der erzwungene Eid nichts ändern; ein eidliches Versprechen zum Schaden eines andern ist unverbindlich. Der Zeuge hat also richtig gehandelt, wenn er vor Gericht erklärte, er wisse nichts.

Auch die Lösung des ersten Falles ist in den obigen Erörterungen schon gegeben. Der Zeuge hat aus Mitleid mit dem Angeklagten nicht gerade alles gesagt, was er gewußt hat. Wie der Fall vorgelegt ist, scheint der Tatbestand der, daß der Zeuge nicht etwa auf rechtmäßige Fragen des Richters die Antwort verweigert oder ausweichende oder gar falsche Antworten gegeben habe; vielmehr scheint er nur weitere spontane Aussagen unterlassen zu haben, die er gegen den Angeklagten hätte vorbringen können. Dadurch hat er nicht gefehlt. Denn seine Pflicht als Zeuge verlangt an sich nur, daß er auf die Fragen des Richters nach bestem Wissen und Gewissen antworte.

St. Gabriel, Mödling. F. Böhm, S. V. D.

Literatur.

A) Neue Werke.

1) **Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testamentes.** Ein Lehrbuch für Theologiestudierende. Von Dr Alois Hudal, Prof. an der Universität in Graz (VIII u. 195). Graz und Leipzig 1920, Ulrich Moser. K 50.—.

An ausführlichen Einleitungswerken zu den kanonischen Schriften des Alten Testamentes fehlt es nicht, wohl aber besteht kein Ueberfluß an dem Schulgebrauch angepaßten Einleitungsbüchern. Holzheys „Kurzgefaßtes Lehr-

buch der speziellen Einleitung in das Alte Testament" (Paderborn 1912) hat zahlreiche wertvolle Literaturangaben, aber huldigt allzu freien Ansichten. Seisenbergers „Einführung in die Heilige Schrift" ist gar zu knapp. Hudals „Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testamentes" hält die richtige Mitte in Umfang und Kritik ein. Im ersten Teil dieses Buches ist die allgemeine, im zweiten Teil die besondere Einleitung behandelt. Der Anhang bringt im Wortlaut Entscheidungen der Bibelkommission, auf die im Verlauf des Buches wiederholt verwiesen wird. Die Sprache ist einfach, klar, die Kritik maßvoll, die Literaturangaben beschränken sich auf das Wichtigste. Den einzelnen biblischen Schriften werden treffliche Dispositionen beigegeben. Auch die bedeutendsten Apokryphen des Alten Testamentes sind kurz gewürdigt. In der Pentateuchkritik gelangt Verfasser zu folgendem Endergebnis: „Der überwiegende Teil des Pentateuch geht auf Moses selbst zurück. Manches hat Moses nur mündlich überliefert, das erst später aufgezeichnet wurde. Am Ende der Richterzeit wurden die von Moses gegebenen Gesetze, nachdem sich unterdessen Nachträge (Novellen) als notwendig erwiesen hatten, neu redigiert. Weitere Ergänzungen und Nachträge erfolgten zur Königszeit bis hinein ins Zeitalter der babylonischen Gefangenschaft" (S. 92). Eine mehr abwartende Stellung nimmt Hudal ein in der Frage nach der literarischen Art der Bücher Tobias und Judith. Ausdrücklich aber bemerkt er (S. 116): „Eine autoritative Entscheidung der Kirche über den Charakter des Buches (Tobias) liegt nicht vor, doch ist das Dekret der päpstlichen Bibelkommission vom 23. Juni 1905 zu beachten."

Zu gering bewertet ist der Charakter der Erlässe der Bibelkommission, wenn von ihnen gesagt wird: „Die Erlässe der Bibelkommission sind Direktivnormen, die vom katholischen Forscher mit Ehrfurcht zu beachten sind" (S. 91). Die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission unterbinden zwar nicht die Weiterforschung, aber sie sind gleich den vom Papst bestätigten Dekreten der römischen Kongregationen bindend insoferne, als sie zur inneren Zustimmung verpflichten, solange nicht solide Gründe für das Gegenteil vorhanden sind. — S. 93 ist ausgefallen: Hummelauer, Genesis (Paris 1895); ferner Baentsch B., Ex-Lev (Göttingen 1900).

Hudals Einleitung ist mit Absicht so geschrieben, daß dem vortragenden Professor die Möglichkeit bleibt, nach Maßgabe der Zeit und nach Wichtigkeit der Sache zu ergänzen und zu erweitern. Den Hörern hat Hudal ein kurzgefaßtes, praktisches und billiges Lernbuch der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft in die Hand gegeben.

Linz. Dr Karl Fruhstorfer.

2) **Novum Testamentum Graece.** Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit Henr. Jos. Vogels. kl. 8° (XV u. 661). Düsseldorf 1920, L. Schwann. M. 20.—; geb. M. 24.—.

Welcher katholische Exeget wird nicht mit Freude seinen Schülern dieser in Form und Anlage der Nestle-Bibel angepaßte, nette und vorzüglich lesbare, kritische Textausgabe des Neuen Testamentes anempfehlen, wenn sie dazu die Mittel haben? Wir haben hier eine auf selbständigem und durch die schon vorliegenden Publikationen des ehemaligen Straßburger Professors als vollwertig legitimiertem Urteil basierende Textgestalt, die trotz der ungünstigen Arbeitsbedingungen des Verfassers vor den bisherigen kritischen Ausgaben gehört zu werden verdient und dem Theologiestudierenden, zu dessen Gunsten das Buch zunächst verfaßt ist, einen für wissenschaftliches Arbeiten im allgemeinen, aber z. B. nicht Lk 7, 11 voll ausreichenden Text darbietet. Ich habe eine ziemliche Anzahl Stichproben gemacht und fand zu meiner Freude, daß ich lieber mit Vogels gehen kann als mit Soden.

Da Vogels selbst versichert, daß er Nestle viel verdanke, so hätte ich besonders im Interesse der Theologiestudierenden gewünscht, daß er auch

die vorzüglichen Verweise auf die Parallelstellen adoptiert hätte. Wir haben hier eine katholische Textausgabe, die sich neben den besten akatholischen ohne Scheu sehen lassen darf.

St. Florian. Dr Vinzenz Hartl.

3) **Unsere Evangelien.** Akademische Vorträge von Hermann Cladder S. J. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. gr. 8° (VIII u. 262). Freiburg i. Br. 1919, Herder. M. 7.60; kart. M. 9.—.

Eine eigene Art Einleitung in das Evangelienstudium, gleichzeitig ein seltsames Stück Apologie des traditionellen Bibelglaubens der Kirche liegt uns hier vor. Einer, der sich an der modernen Methode der profanen Buchkritik geübt hat, überträgt deren Grundsätze auf die Untersuchung des literarischen Werdens der Evangelien und gelangt dabei zu dem Resultat, daß dasselbe nur im Sinne der Tradition verständlich wird. Er hat Akademiker im Auge, die von den biblischen Einleitungsfragen noch nie etwas gehört haben, wollte ihnen dieselben in einem Hochschulkurs für Soldaten interessant und verständlich machen und legt nun der Oeffentlichkeit ganz im Gewand solcher Vorträge vor, was er 1916 katholischen Theologen im Waffenrock hätte bieten mögen. Demgemäß ist auch die Sprache des Buches nicht nach Art eines wissenschaftlichen, soliden, pedantischen Isagogikers, sondern man glaubt den angenehmen Plauderton eines Gregory zu vernehmen, wenn man diese Zeilen liest. Laienakademikern, die mit Ernst auch einmal etwas Tüchtiges über die Literaturgeschichte der Evangelien hören wollen, Theologiestudierenden zur begleitenden Lektüre der strengen akademischen Vorlesungen, Gebildeten überhaupt, kann die Schrift sehr gute Dienste leisten. Als Leitfaden für theologische Vorlesungen aber ist sie unbrauchbar, besonders da nur Cladder zu Worte kommt und sonst niemand, und da die Anleitung zu selbständiger Literaturkonsultation total fehlt.

Was Cladder bietet, ist stets interessant, in vielen Punkten originell und überall anregend; aber oft eine höchst einseitige Wiedergabe seiner Ideen. Man muß sich ein gut Stück Selbständigkeit im Urteil reservieren, um nicht über den wirklichen Stand der Einleitungswissenschaft eine unrichtige Vorstellung zu bekommen. Eigentlich fähig für die Lektüre dieses Buches sind nur Fachgelehrte; anderen fehlen die Voraussetzungen zu seiner Beurteilung. Aber Nutzen werden alle ziehen; denn auch die Einseitigkeiten Cladders sind etwas Respektables.

St. Florian. Dr Vinzenz Hartl.

4) **Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur,** unter Ausschluß der katholischen Literatur, von 1865 bis 1915. Teil I und II. Dargelegt und gewürdigt von Dr Franz Schulte (Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Dr Remigius Stölzle, o. ö. Professor der Philosophie und der Pädagogik an der Universität Würzburg: XIX. Heft). gr. 8° (XVI u. 352). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 16.— und 40% Zuschlag.

Der Inhalt von Schultes Schrift, die hauptsächlich systematisch darstellend, aber doch auch kritisch gehalten ist, zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (die Doktordissertation des Verfassers in Würzburg) behandelt die Gottesbeweise im allgemeinen, also die nichtkatholischen Ansichten über Möglichkeit und Notwendigkeit von Gottesbeweisen (S. 1 bis 95); der zweite Teil hingegen (S. 96 bis 340) befaßt sich mit der Stellungnahme der Philosophen von 1865 bis 1915 zu den einzelnen Gottesbeweisen. Das Studium des nicht gerade leichten Stoffes ist erleichtert durch sehr übersichtliche Einteilung desselben, die auch im Druck schon deutlich hervortritt; demselben Zweck dient auch ein außergewöhnlich genaues Inhaltsverzeichnis von zehn Seiten, dem noch ein Personen- und Sachregister, sowie ein chronologisch

geordnetes Literaturverzeichnis von 1865 bis 1915 beigefügt sind. Hier mögen nur aus dem ersten, allgemeinen Teil einige interessante Punkte angeführt werden. Wohl selten haben, wie man aus des Verfassers Darlegungen ersieht, Metaphysik und Gottesbeweise einen so niedrigen Kurswert gehabt als in den letzten 50 Jahren. „Die negative Kritik derer um Kant, Schopenhauer, Comte, Feuerbach, Dühring, Hartmann, Nietzsche und Haeckel zeigt sich in ihrem ganzen Umfange bis weit in die theologischen Kreise hinein" (S. 6). Wobbermin erklärt: „Die natürliche Gotteserkenntnis hat ihren wissenschaftlichen Kredit eingebüßt." Nach Konstantin Oesterreich, einem Neukantianer, „haben die theologischen Probleme aufgehört, auch nur Probleme zu sein". Metaphysik galt in den sechziger Jahren so lächerlich wie die Quadratur des Zirkels; Nietzsche bezeichnet die Metaphysik als die Wissenschaft von den „Grundirrtümern" der Menschheit; Riehl nennt die metaphysischen Hypothesen verächtlich „Opiate" für den Verstand, die denselben betäuben, statt ihn zu beleben und aufzuklären. Solcher Einschätzung der Metaphysik und der Gottesbeweise entspricht auch die Tatsache, daß die Vorlesungsverzeichnisse der deutschen Universitäten für das Wintersemester 1895/6 bloße drei Vorlesungen über Metaphysik enthielten, und diese wurden von katholischen Philosophen — Wolff in Bonn, Stölzle in Würzburg, Kappes in Münster — gelesen. Bis tief in die neunziger Jahre teilten Metaphysik und Gottesbeweise das Brot der Verbannung. Erst gegen die Jahrhundertwende ließen sich wieder Stimmen zugunsten derselben vernehmen; allein die große Menge des Volkes hörte diese Stimmen nicht mehr oder wollte sie nicht hören, wie man ja auch Kant gerne vernahm, als er die theoretischen Gottesbeweise verwarf, ihn aber unbeachtet ließ, als er Gottes Existenz auf Grund der praktischen Vernunft feststellen wollte. Der Verfasser spricht auch von den Gründen, die Metaphysik und Gottesbeweise seit den sechziger Jahren in so kritische Lage gebracht haben. Er sieht dieselben mit Recht einmal in der Reaktion gegen den aufgeblasenen Dünkel der idealistischen Systeme von Fichte bis Hegel, die das Denken vergöttert hatten; dann in einem mathematischen Zug jener Zeit, der die Wissenschaft nur so weit anerkannte, als Mathematik darin war, wie z. B. die Marburger Schule betonte; weiter in den glänzenden Resultaten der exakten Wissenschaften, die die metaphysischen Fragen in den Hintergrund drängten; endlich in einem antiintellektualistischen Zug, der mehr zu einer voluntaristischen Auffassung neigte, und in spiritistisch-mystischen Bestrebungen, die, anstatt in methodischem Denken, hauptsächlich auf Geheimpfaden, durch unmittelbares Erleben und Intuition den Weltgrund finden wollten.

Das Bild, das die philosophische Literatur Deutschlands von 1865 bis 1915 in ihrem Verhalten gegenüber der Metaphysik und den Gottesbeweisen bietet, ist im ganzen ein trauriges; traurig einerseits, weil dieses Verhalten vieler schließlich die Bankrotterklärung für das menschliche Denken bedeutet, anderseits ob der entsetzlichen religiösen, moralischen Folgen, die diese Lehren im Volk gezeitigt haben. Angesichts der trostlosen Lage des Vaterlandes, die zum guten Teil der ungläubigen Philosophie, der auch manche protestantische Theologen als solche sich anschlossen, gutzuschreiben ist, ruft der Verfasser dem deutschen Volke mit Recht zu: „Da hilft kein ‚Zurück zu Kant', ‚Zurück zu Luther', kein Rufen zu den ‚Götzen des Monismus', wir müssen zurück zu dem Gott unserer Väter, dem Urquell aller Wahrheit und Heiligkeit im persönlichen Gottesbegriff, um von dorther die Kraft und die Einsicht zum Wiederaufbau zu gewinnen!" Möge diese vorzügliche Schrift die verdiente Beachtung finden.

Salzburg. Dr Josef Vordermayr.

5) **Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes.** Von Prof. Dr Franz Gillmann in Würzburg. (IV

u. 225). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 20.— und 40% Zuschlag.

Der unermüdliche Forscher auf dem dogmengeschichtlichen Gebiete, besonders der Frühscholastik, Professor Gillmann, beschenkt uns hier wieder mit einer sehr wertvollen Monographie. Er untersucht diesmal die Frage, ob und inwieweit nach der Anschauung der Scholastik neben den Bischöfen auch Nichtbischöfe als Spender der Firmung und des Weihesakramentes in Betracht kommen. Der erste Teil der Arbeit behandelt die Zeit der Frühscholastik, das eigentlichste Forschungsgebiet des Verfassers. Er ist darum der interessanteste, weil hier aus den handschriftlichen Quellen der früheren Scholastiker und der alten Dekretisten (Kommentatoren zum decretum Gratiani) den weiteren Kreisen der Theologen bisher ganz Unbekanntes und vielfach Neues geboten wird. Die weiteren Teile untersuchen die Perioden der Hochscholastik und der Spätscholastik, bei der das 14. und 15. Jahrhundert wieder in zwei Kapiteln getrennt behandelt wird. Diese Teile schöpfen hauptsächlich aus bereits gedruckten Quellen, obwohl auch hier einzelne handschriftliche Werke zitiert werden.

Wer das Buch, das nicht obenhin gelesen werden kann, sondern ein aufmerksames Studium erfordert, durcharbeitet, möchte fast den Eindruck gewinnen, daß er eine Menge verschiedener Zeugnisse von einander widersprechenden Theologen und Kanonisten vor sich hat. Es würde sich also anscheinend eine Einheit in der zur Behandlung gewählten Frage gar nicht ergeben. Aber nicht ohne Grund hat der Verfasser die jetzige Lehre und Praxis der Kirche nach dem Tridentinum und dem neuen kirchlichen Gesetzbuch in der Einleitung seinem Werke vorangestellt. Eine genauere Betrachtung zeigt deutlich, daß der dogmengeschichtliche Verlauf in dieser Lehre und Praxis seinen notwendigen Zielpunkt hatte. Die Frage mußte der Gründlichkeit halber streng chronologisch behandelt werden, so daß sich mancherlei Wiederholungen (bei Autoren, die sklavisch voneinander abhängig sind) nicht vermeiden ließen und es außerdem erschwert wird, den sachlichen Faden der traditionellen Entwicklung klar herauszufinden. Und doch ist unschwer ein solcher Faden zu entdecken. Wer genau zusieht, findet, daß die angeführten Zeugnisse der Theologen einfach von der kirchlichen Praxis ausgehen, was ja besonders von den Dekretisten und den späteren Summisten gilt. Ueberall geht man bei der Frage nach dem einfachen Priester als Spender der Firmung von dem bekannten Vorfall unter Gregor dem Großen aus. Nun deckt sich aber die kirchliche Praxis in unseren beiden Fragen, ganz wenige Fälle ausgenommen, in fortlaufender Linie mit dem heutigen Rechte. Nur ganz wenige Stimmen sind es, die dieser traditionellen Praxis entgegen sind und einen außerordentlichen Spender der beiden Sakramente gar nicht zulassen wollen.

Zu dieser Praxis hatte nun die theoretische Theologie die Begründung zu bieten und in dieser Begründung scheiden sich die Wege mannigfach. Es gab da Probleme zu lösen, die nicht von allen gleich und nicht von allen einwandfrei gelöst wurden. Heute können wir vielleicht sagen, daß alle diese theoretischen Erwägungen zu einseitig spekulativ gewesen sind, um zu einem einwandfreien Resultat zu führen. Der eigentliche Weg zum Ziele ist der geschichtliche, der bezüglich der Ordines zeigt, daß es sich um solche Weihegrade handelt, die bloß kirchlicher Einsetzung sind und darum ganz unter der Vollgewalt des Papstes stehen, und bezüglich der Firmung, daß sich in der früh einsetzenden Praxis der griechischen Kirche eine altkirchliche Tradition kundgibt, deren Berechtigung ohne Leugnung der kirchlichen Unfehlbarkeit nicht bestritten werden kann. Diese Tradition hat schließlich folgerichtig zur Definition und Kodifikation der kirchlichen Praxis geführt.

Nicht zu verwundern aber ist es, wenn allzu gewagte Theorien schließlich auf die Praxis der Kirche selbst Einfluß gewinnen konnten. Trotzdem

machen uns die genauen Forschungen Gillmanns nur zwei Fälle einer solchen Beeinflussung namhaft. Der eine Fall ist die ganz exorbitante Erlaubnis, die Papst Bonifaz IX. im Jahre 1400 dem Abte eines Londoner Klosters und seinen Nachfolgern gewährte, seinen Professen alle Ordines bis einschließlich zur Priesterweihe zu erteilen. Nun wurde aber die Verleihungsbulle bald darauf (1403) förmlich widerrufen mit irritierender Klausel für alle bereits danach vorgenommenen Weihen. Ein solcher Rückzug in der Gesetzgebung ist wohl eine kräftige Bestätigung der allgemein kirchlichen Tradition und Praxis. Der zweite Fall betrifft die bekannte Bulle Innozenz' VIII. an die Zisterzienser-Aebte, die auch die Erteilung des Diakonats zugesteht. Gillmann tritt mit triftigen Gründen für die Echtheit derselben ein. Aber auch sie ist später durch Dekrete ersetzt worden, die wieder weitgehende Befugnisse erteilen und nicht von der gewöhnlichen Praxis abweichen. Selbst wenn sie in ursprünglicher Form längere Zeit in Uebung gewesen wäre, ist zu bedenken, daß durch ein einzelnes legislatives Faktum weder ein Gesetz, noch viel weniger ein Dogma entsteht. So dürften etwa die Ergebnisse der Forschung Gillmanns, die einfach der Zeit nach aneinandergereiht sind, in den Rahmen der Tradition des kirchlichen Dogmas einzufügen sein.

In dieser Schrift, wie in vielen anderen des Verfassers, finden sich wieder manche in den dogmatischen Lehrbüchern traditionell mitgeführte Irrtümer berichtigt. Dazu vergleiche man z. B. die Bemerkungen auf S. 14, 15, 57 gegen Schanz und Gutberlet, die Korrektur, die Bartmann S. 16 und 178 erfährt, den Hinweis auf den Fehler, der aus Gabriel Biel über Bellarmin noch bis in neuere Werke übergegangen ist (S. 163). Man sieht daraus die Wichtigkeit genauer dogmengeschichtlicher Untersuchungen für die dogmatische Forschung, durch welche einzelne Irrtümer, die sich sozusagen durch Generationen fortgeschleppt haben, beseitigt werden.

Besonders reich aber sind Gillmanns Forschungen an neuen einzelnen dogmenhistorischen Ergebnissen oder doch Anregungen und Ausblicken. So bringt unser Buch Neues über die Abfassungszeit der sogenannten Summa Monacensis (S. 23), wie über die mutmaßliche Heimat ihres unbekannten Verfassers (S. 25). Der Verfasser weiß zu berichten über die Entdeckung neuer Glossen Silvesters zum Dekrete (S. 32). Er bringt verschiedene Ergänzungen zu seinen früheren Werken über die Sakramente (z. B. S. 22, S. 47). Das wichtigste Ergebnis ist wohl die Aufhellung der Entstehungszeit der Glossa ordinaria zum Gratianischen Dekret, die nach Gillmann erst nach dem IV. Laterankonzil angesetzt werden darf, und über den wahrscheinlichen Verfasser der sogenannten vierten Kompilation der Dekretalen in der Person des Alanus. Diese letzteren, weitläufigen Untersuchungen sind dem Werke als Anhang beigegeben. Es möge die Bemerkung gestattet sein, daß die Einfügung verschiedenartiger, wenn auch sehr interessanter und neuer Forschungsresultate mitten im Laufe einer zusammenhängenden Untersuchung störend wirkt, und es sich empfehlen würde, solche Exkurse überhaupt erst (vielleicht unter einem Sammelnamen) in einen Anhang an den Schluß zu verweisen. Denn durch solche Einschübe wird die Lektüre sehr erschwert und obendrein die Bedeutung derartiger Beigaben nicht entsprechend gewürdigt, die in der Form von nicht zur Sache gehörigen Anmerkungen trotz ihrer Wichtigkeit leicht übersehen und übergangen werden.

Nach all dem Gesagten schuldet die theologische Wissenschaft dem Verfasser für dieses Werk großen Dank.

Wien. Dr Josef Lehner.

6) **Die Rechts- und insbesondere die Vermögensfähigkeit des Apostolischen Stuhles nach internationalem Recht.** Von Dr Artur Wynen, Pallotiner, Advokat am Tribunal der Römischen Rota. (XVI u. 120). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.80 und Zuschläge.

Vorliegende Schrift bildet das 8. und 9. Heft der von Prof. Dr Josef Ebers herausgegebenen Sammlung „Das Völkerrecht, Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker". Gleich zu Anfang (S. 2) stellt der Verfasser seine These auf: „Bezüglich unseres Standpunktes sei ein- für allemal vorausgeschickt, daß wir selbstverständlich daran festhalten, daß dem Apostolischen Stuhle nach göttlichem und kanonischem Recht die volle juristische Persönlichkeit zukommt, und das vollkommen unabhängig von der weltlichen Gesetzgebung. Unsere Aufgabe erblicken wir also nicht darin, zu untersuchen, ob der Apostolische Stuhl überhaupt Vermögensfähigkeit besitzt, sondern ausschließlich darin, ob ihm diese Fähigkeit vom Völkerrecht zuerkannt ist." Im ersten Kapitel handelt der Verfasser in sehr ausführlicher Weise von den juristischen Personen im allgemeinen. Sehr befremdend ist es, daß bei diesen langen Ausführungen die diesbezüglichen Auffassungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches (personae morales collegiales et non collegiales) gänzlich übergangen sind. Kein Geringerer als Stutz (Der Geist des Codex jur. can., S. 198 ff.) hält diese Auffassungen für so wichtig, daß er ihnen über 20 Oktavseiten widmet. In den folgenden Kapiteln behandelt der Verfasser die viel umstrittene, völkerrechtliche Stellung des Papstes, resp. des Apostolischen Stuhles. Da die Juristen nicht einig sind, was zum Wesen eines Staates oder eines Souveräns erforderlich ist, kann es nicht wundernehmen, wenn sie auch nicht einig sind, welche völkerrechtliche Stellung der Apostolische Stuhl einnimmt. Indes ist dieser Disput vielfach mehr ein theoretischer, als ein praktischer. Tatsächlich genießt der Papst die völkerrechtliche Stellung eines Souveräns (S. 79). Freilich ist der Papst ein Souverän sui generis; unvergleichlich erhabener als die übrigen Souveräne. Aber der Verfasser erbringt auch zwingende Beweise dafür, daß der Apostolische Stuhl Vermögensfähigkeit besitze, und zwar nicht bloß in Italien, sondern auch in der ganzen Welt. Dies ergibt sich als Schlußfolgerung. Denn wenn schon den gewöhnlichen fremden juristischen Personen die Vermögensfähigkeit in fremdem Lande nicht abgestritten werden kann, sobald sie diese vom Heimatlande erhalten haben; wenn dann weiter den souveränen, juristischen Personen zugleich mit der völkerrechtlichen Anerkennung auch die privatrechtliche Persönlichkeit und damit die Vermögensfähigkeit zuerkannt werden muß, so folgt daraus unbedingt, daß man auch dem Apostolischen Stuhle die Vermögensfähigkeit nicht streitig machen kann, sondern sie ihm rückhaltlos zusprechen muß (S. 101). Künftighin kann kein Staat und kein Gerichtshof an diesem Ergebnis vorbeigehen, zumal wenn es sich um Schenkungen oder Vermächtnisse an den Apostolischen Stuhl handelt. Der Verfasser führt aus Oesterreich, Deutschland und Italien praktische Fälle an, wo tatsächlich diese Vermögensfähigkeit in vollem Maße anerkannt wurde. Alles in allem genommen hat Dr Wynen seine These stringent bewiesen, und zwar von rein juristischem Standpunkte aus. Die angezogene und fleißig benützte Literatur ist sehr reichhaltig. Die ganze Arbeit ist sehr empfehlenswert.

Freiburg (Schweiz). Univ.-Prof. Dr Prümmer O. P.

7) **Handbuch der katholischen Missionen.** Von Bernard Arens S. J. Mit 2 Bildern und 67 Tabellen. (Missions-Bibliothek.) gr. 8° (XX u. 418). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 40.—; geb. M. 45.— und Zuschläge.

Das vorliegende Buch kommt einem wirklichen Bedürfnisse entgegen und wird daher überall mit großer Befriedigung begrüßt werden. Es ist ein Nachschlagewerk ersten Ranges, das jedem, der sich mit den Missionen befaßt, die Arbeit erleichtern wird, da es kurz und doch zuverlässig über die wichtigsten Fragen des Missionswesens Aufschluß gibt. Die acht Teile des Buches behandeln die Oberleitung des Missionswerkes, das europäische und einheimische Missionspersonal, die Bildungsstätten und Missionsgebiete der

verschiedenen Genossenschaften, die Missionsmittel und deren Beschaffung, die Missionsvereine und -zeitschriften aller Länder, die missionsgeschichtlichen Bestrebungen der neueren Zeit und den Verkehr zwischen Heimat und Mission. Tabellen und Verzeichnisse in großer Zahl erhöhen den Wert und die Brauchbarkeit des Buches. Das „Handbuch" gehört in die Bibliothek der Missionszirkel und auch in die des Priesters, der sich mit Missionsfragen intensiver beschäftigt und der sich bei dem desolaten Stande unserer Valuta die Anschaffung größerer Werke leisten kann. Dem „Handbuch" soll ein Ergänzungswerk „Die katholischen Missionsvereine" folgen.

Ried (Oberösterreich). Peter Kitlitzko.

8) **Lehrbuch der katholischen Liturgik.** Von Dr Lambert Studeny O. Cist., Prof. der Theologie, Lilienfeld (264). Verlag Wurst.

An Werken, die die Gesamtliturgie der katholischen Kirche behandeln, herrscht kein Ueberfluß. Monographien, die einzelne Partien der Liturgie besprechen, sind in großer Zahl vorhanden; ich verweise auf die Werke von Propst, Franz, Gihr, Bäumer, Hüls, Sauter u. s. w. Thalhofer-Eisenhofers Handbuch der katholischen Liturgik dürfte vielen zu umfangreich sein; daher wird das vorliegende Werk den Seelsorgern willkommen sein. Studeny bietet die Ergebnisse der Forschungen auf dem Gebiete der Liturgik in gedrängter Form; wünschen würde ich einen viel häufigeren Hinweis auf die Quellen, eine reichere Literaturangabe. Das Werk Brauns, die liturgische Gewandung hätte eine ausgiebigere Benützung verdient. Der Autor bemüht sich streng auf dem Gebiete der Liturgik zu bleiben und in die Gebiete der Rubrizistik und des Kirchenrechtes nicht hinüberzugreifen. Ueber die Grenze dieser Disziplinen wird man aber verschiedener Meinung sein; so werden z. B. manche bei der Besprechung der Votiv- und Requiemmessen mehr erwarten. Für eine neue Auflage wird der Hinweis und die Zitation der Kanones des Codex jur. can. empfohlen. Im einzelnen sei noch auf folgendes aufmerksam gemacht:

S. 14 orientiert nicht vollständig über die Streitfrage betreffs der präzeptiven und direktiven Rubriken. S. 22 f.: Warum werden die Litaneien zum heiligen Herzen Jesu und zum heiligen Josef nicht angeführt? S. 48 wäre auf das Concilium Tridentinum, sess. 2, hinzuweisen, welches den Sonntag mit den Hauptgeheimnissen des Glaubens in Verbindung bringt. S. 78: Das Fest des heiligen Joachim ist auf den 16. August fixiert. S. 93: Nicht übereinstimmen werden viele mit der Ansicht: „Der Renaissance-Baustil entspricht weniger den Zwecken des katholischen Kultus: Verherrlichung Gottes und Erbauung der Gläubigen. Das antik-heidnische Element, der sensualistische Zug des Heidentums tritt zu sehr hervor. Dieser Stil paßt mehr für weltliche Paläste als für ein christliches Gotteshaus. Spezifisch christlich ist der romanische und gotische Baustil." S. 108: Die Behauptung betreffs der Polluierung des Friedhofes bedarf einer Korrektur mit Rücksicht auf can. 1172, § 2, des Codex jur. can. S. 118: Für die Segnung der Paramente gilt jetzt die Bestimmung des can. 1304. S. 122: Die Streitfrage, ob die Konsekration des Kelches durch Verschwinden der Innenvergoldung verloren geht, ist durch den can. 1305 zugunsten der negativen Ansicht entschieden. S. 153: Ueber die Epiklese orientiert am besten Dr Josef Höller C. Ss. R.: Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien, Wien 1912, Meyer u. Ko. S. 171: Bezüglich der Zeit der Meßfeier ist can. 821 des Codex jur. can. anzuführen, durch welchen die Feier der heiligen Messe eine Stunde vor der aurora und eine Stunde nach Mittag ohneweiters gestattet ist. S. 208, 6. Zeile unten muß es statt: Einige Sakramente, Einige Sakramentalien heißen. S. 222: Das Lob der Bienen findet sich bei der Feuerweihe am Karsamstage auch in handschriftlichen Missalien Steiermarks des 15. Jahrhunderts. S. 228: Unrichtig ist, daß die Aspersion nur in jenen Kirchen, „in denen eine feierliche Pfarr- oder Konventmesse (cum

cantu et ministris) abgehalten wird", vorgeschrieben ist (cf. S. R. C. 15. Dec. 1899, n. 4051, ad 1). S. 242 muß es statt Gregor II. Gregor IX. heißen.

Graz. Prof. J. Köck.

9) **Alte Quellen neuer Kraft.** Gesammelte Aufsätze von Dr Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach. (VIII u. 208). Düsseldorf 1920, Schwann. Geb. M. 18.—.

Man errät leicht, welches die „alten Quellen" sein sollen: die kirchliche Liturgie und das Mönchtum. Je fünf Aufsätze („Aus dem Chore" — „Aus der Zelle") suchen beide der heutigen siechen Welt näher zu bringen. Da sie an verschiedenen Orten und Zeiten gelegentlich erschienen oder vorgetragen wurden, haben sie nur losen Zusammenhang, bieten aber gebildeten Lesern manch kostbaren Fingerzeig in die erquickenden Schönheiten des vollen kirchlichen Lebens, wie es sich in den beiden genannten, übrigens enge ineinanderfließenden Gebieten auswirkt. Das Buch wird Freunde finden und sein Teil zum edlen Zwecke der Erneuerung der Gesellschaft beitragen.

Linz-Freinberg. P. J. Schellauf S. J.

10) **Alttestamentliche Predigten.** Herausgegeben von P. Dr Tharsicius Paffrath. 8. Heft: **Job,** von P. Wigbert Reith, M. 1.50; 9. Heft: **Noe,** von M. Kreuser, M. 3.60; 10. Heft: **Elias,** von Professor Dr A. Cohnen, M. 4.—.

Neutestamentliche Predigten. Herausgegeben von P. Dr Thaddäus Soiron. 4. und 5. Heft: **Paulus als Christusprediger für moderne Menschen,** Kanzelvorträge über die Christologie des Völkerapostels von Dr Georg Kunze, M. 3.60. Paderborn 1919 und 1920, Ferdinand Schöningh.

1. Der Leser wird sich an der Fülle herrlicher Gedanken freuen, mit denen Reith die Schilderung der Leiden Jobs begleitet; für Predigten sind die Zitate oft zu lange; für Predigten für das Volk ist die Sprache oft zu hoch.

2. Besser versteht Cohnen im Elias die Sprache des Volkes zu reden; die Anwendungen sind zeitgemäß.

3. Daß sich auch Kreuser in den Dienst dieser Sache gestellt hat, kann uns mit Freude erfüllen; er charakterisiert seine Noe-Predigten als nicht ganz populäre Darstellung, die inhaltlich die Möglichkeit geben zu konkreterer Anwendung und schlichterer Behandlung; gerade diese fehlenden Eigenschaften hätten das Buch noch brauchbarer gemacht, dem auch so Wert und Nutzen nicht abzusprechen ist.

4. Dr Kunze versucht die Christologie des heiligen Paulus darzustellen in sechs Predigten über Christus und sechs Predigten über das Leben in Christus. Wie im Vorwort versichert wird, wurden diese Predigten gehalten — wohl in der Domkirche in Bautzen, wobei sicher ein Teil der Zuhörer reichen Nutzen hatte, ein Teil der Zuhörer aber leer ausging, da sie dem Prediger nicht in jene Tiefen folgen konnten, die er sie führte. Die bloße Andeutung der Anwendung kann ich nicht billigen. Als Materialiensammlung kann ich es bestens empfehlen.

Stift St. Florian. Dr Josef Hollnsteiner.

11) **Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung.** Von Dr Jakob Hoffmann, Gymnasialprofessor, Geistl. Rat und Religionslehrer in München. gr. 8° (XX u. 410). Freiburg i. Br. 1919, Herder. M. 14.—; geb. M. 16.50.

Die erste Jugendkunde in systematischer Form. Sie befaßt sich mit der Jugend vom 13. bis 24. Lebensjahr, speziell mit der Jugend in den Entwicklungs- oder Pubertätsjahren (13. bis 19. Lebensjahr).

Objekt der Beobachtung und Darstellung ist zunächst und zumeist der normale Mensch, weiterhin auch der frühreife, der hervorragend befähigte und der zurückgebliebene Jugendliche.

Hoffmanns Jugendkunde untersucht das leibliche Sein im allgemeinen und im einzelnen sowie den Gang der somatischen Entwicklung, legt die Beziehungen zwischen Körper und Geist dar und macht vorzüglich das psychische Leben zum Gegenstand der Prüfung. Sie beleuchtet weiter die Abhängigkeit des jugendlichen Lebens von äußeren, namentlich sozialen Umständen und zeigt seine Beeinflussung durch den Zeitgeist in dem wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Leben.

So wird das ganze Gebiet der Jugendkunde mit besonderer Berücksichtigung der modernen Erziehungsprobleme dargestellt. Bei aller Hochachtung, die der Verfasser vor den berechtigten Forderungen der modernen Erzieher zeigt, bewahrt er doch in allen Fragen ein selbständiges Urteil und hält mit der Kritik nicht zurück, wenn es gilt, Forderungen der Moderne als verfehlt zu geißeln (vgl. z. B. Sexuelle Aufklärung, Selbstverwaltung der Schüler, Koedukation und Koinstruktion u. a.).

Sehr instruktiv sind die statistischen Daten, teils selbst vom Verfasser auf Grund von Umfragen zusammengestellt, teils aus den Ergebnissen der experimentellen Forschung mit der notwendigen Vorsicht entlehnt.

Das ganze Werk zeugt von reicher persönlicher Erfahrung und von intensivem Studium — die angegebene benützte Literatur nennt über 250 Werke — und ist geeignet, ein Wegweiser auf dem Gebiete der Jugendkunde zu werden. Ein gutes Namen- und Sachregister erhöht die Brauchbarkeit. Hoffmanns Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung wird Lehrern, Erziehern und besonders auch Seelsorgern, die in Jugendvereinen wirken, wertvolle Dienste leisten.

Linz. Rechberger.

12) **Biblisches Leben aus dem Neuen Testament** mit Seelenvorgängen, Heilswahrheiten und Willensübungen für den Religionsunterricht. Von Paul Bergmann, Schuldirektor in Dresden. 8° (XVI u. 308). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 20.80; geb. M. 26.—.

Erster Teil: Vom Täufer bis Nikodemus. Mit einem Bild und fünf Kärtchen (VIII u. 136). M. 9.—; geb. M. 11.60.

Zweiter Teil: Von der Samariterin bis Matthäus Berufung. Mit einem Textbild und zwei Kärtchen. (VIII u. 172). M. 11.80; geb. M. 14.40. (Die Preise erhöhen sich um die im Buchhandel üblichen Zuschläge.)

Will man im Religionsunterrichte und bei der Predigt die Aufmerksamkeit sich sichern, dann muß man zu den Kleinen und Großen so reden, daß jeder denkt: Das alles geht gerade mich an, das ist für mich. Bergmann führt einen nun ins Leben Jesu derart ein, als ob man in Begleitung und unter der Jüngerschaft Jesu wäre. Man nimmt teil an den Ereignissen und Reden (Tatsachenverlauf), man darf einen Blick tun in das Innenleben der biblischen Personen (Seelenvorgänge), man macht Anwendungen und faßt Entschlüsse (Willensübungen). Und doch ist die Darstellung ganz biblisch, da ist keine gewagte exegetische Spitzfindigkeit, sondern wissenschaftlich fundierte Erklärung mit reicher Literaturangabe. So ausführlich können allerdings nur jene Katecheten die biblischen Erzählungen behandeln, die mehr als zwei oder drei Wochenstunden in der Klasse haben, aber lernen, wie man die Biblische Geschichte fruchtreich behandelt, können alle. Möge

der Verfasser bald sein Versprechen einlösen, das ganze Leben Jesu in weiteren Bändchen in gleicher Art zu behandeln! Katecheten und Prediger werden dankbar sein.

Linz. Rechberger.

13) **Die Biblische Geschichte in konzentrierender Behandlung** für den abschließenden Unterricht in der Volksschule, für den biblischen Unterricht in Fortbildungs- und höheren Knaben- und Mädchenschulen, sowie in Lehrerbildungsanstalten. Von Fr. Wilh. Bürgel, Schulrat, Seminardirektor a. D. II. Teil: Das Neue Testament. 8° (84). Münster in Westfalen 1919, Heinrich Schöningh. M. 1.80; Teil I/II in einem Band geb. M. 4.—.

Die Art der Behandlung des biblischen Stoffes, wie sie Bürgel übt, regt die Schüler zu tätiger Mitarbeit an und macht das Gelernte zum bleibenden geistigen Eigentum. So unterrichtet man zeitgemäß.

Linz. Rechberger.

14) **Katechismus für das Bistum Rottenburg.** Herausgegeben auf Anordnung des hochwürdigsten Bischofs Paul Wilhelm. (123). Freiburg i. Br. 1920, Herder.

Vorliegender Katechismus behandelt die katholische Lehre in drei Hauptstücken (Glaube, Gebote, Sakramente und Gebet) und enthält 330 Fragen mit kurzen Antworten. Der nicht zu memorierende Lernstoff ist in kleinerem Druck beigesetzt. Nach den einzelnen Abschnitten sind kurze Ermahnungen, Gebete, Bibelworte u. s. w. als Anwendung der Lehre fürs praktische Leben. Im Anhange finden sich Gebete, liturgische Bemerkungen und eine christliche Tages- und Lebensordnung. Die wenigen Bilder sind schön und meistens als Kopfleisten eingefügt. Im Geleitwort spricht der hochwürdigste Bischof den Wunsch aus an die Kinder: „Nehmet also das Buch freudig an aus Eures Bischofs Hand. Möge es aus Eurem Schulbuch Euer Lebensbuch werden, ja ewiges Leben Euch vermitteln." Ich höre die Kinder sagen: Ja, diesen Katechismus nehmen wir freudig an.

Linz. Rechberger.

15) **Katechesen für die Unterstufe der Volksschule.** Im Anschlusse an das von ihm verfaßte „Katholische Religionsbüchlein" ausgearbeitet von Wilhelm Pichler, Ehrenkämmerer Sr. päpstl. Heiligkeit, Katechet in Wien. 2. Bändchen (1. und 2. Lieferung) (226). Wien 1920, Volksbundverlag.

Die vorliegenden Katechesen behandeln die Kindheit und das öffentliche Leben Jesu. Beigegeben sind Lektionspläne, die den Gebrauch der Katechesen sehr fördern. Auch in dieser Fortsetzung bestätigen mir die Katechesen mein schon früher ausgesprochenes Urteil: Seit Mey für die Unterstufe das Beste für die Hand des Katecheten.

St. Florian. Dr Josef Hollnsteiner.

16) **Streifzüge durch die sexualpädagogischen Bestrebungen der Gegenwart und Vergangenheit.** Ein Wegweiser für Elternbeiräte, Eltern und Erzieher. Von Dr P. Hemmerle. (Deutsche Lehrbücherei, herausgegeben von Kempinsky. Reihe 3, Band 2.) (116). Habelschwerdt 1920, Frankes Verlag. M. 7.50.

Das heikle Thema ist mit Dezenz und nötiger Reserve behandelt. Physiologische Aufklärung, Aufklärung durch den Schularzt, Massenaufklärung, rohe Aufklärung lehnt der Verfasser ab. Einer notwendigen Aufklärung in dezenter Form unmittelbar vor der Schulentlassung zum Schutze

der ins Leben getretenen Jugend redet Hemmerle geschickt das Wort. Wertvoller aber als alle Aufklärung bleibt die Pflege religiösen Lebens. Furcht vor Sünde und Wertschätzung der Gnade sind die besten Schutzmittel gegen sexuelle Verirrungen. Auf diese Hilfe der Religion könnte in dem Schriftchen noch klarer hingewiesen werden.

Linz. Rechberger.

17) **Mütter.** Ein Erziehungsbüchlein. Von P Wilhelm Wiesebach S. J. 8° (51). Innsbruck, Wien, München, Bozen 1920, Verlagsanstalt „Tyrolia". Kart. K 13.—.

Die wichtigsten Grundsätze einer christlichen Erziehung werden hier in knappen Umrissen aufgezeigt. Es sind Leitsätze für katholische Mütter, wie sie in der Erziehung ihrer Kinder, selbst der herangewachsenen Söhne und Töchter angewendet werden sollen. Heikle Fragen, z. B. sexuelle Aufklärung, werden mit Verständnis und Zartgefühl behandelt. Im Abschnitt über Standes- und Berufswahl wären einige Bemerkungen über den Beruf zum Priester- und Ordensstande wohl am Platze. Nicht bloß Mütter, sondern auch Leiter von Müttervereinen werden mit großem Nutzen dies Büchlein zur Hand nehmen; nicht minder wird es dem Seelsorger bei Erteilung des Brautunterrichtes willkommen sein.

Vordernberg. Dr Florian Schmid.

18) **Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters.** Von Karl Richstätter S. J., Bonifatiushaus bei Emmerich (Rheinland). 2. Band: Gebete, Dichtungen, Bildwerke, Nachwirken (XVI u. 285). Paderborn 1919, Bonifatiusdruckerei. Geb. M. 7.—.

Der 1. Band dieses Werkes wurde schon besprochen. In rascher Folge liegt der 2. Band vor, der Gebete, Dichtungen, Bildwerke (1. bis 3. Kapitel) und Nachwirken der Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (4. bis 6. Kapitel) behandelt.

Aus den Gebeten und Dichtungen sieht man, daß der Herzbegriff im deutschen Mittelalter kein anderer war, als der bei allen alten Kulturvölkern, besonders bei den Hebräern, allgemein verbreitete, der das Herz im vollen und weiten Sinne des Wortes darstellt. — Die Kunst des deutschen Mittelalters kennt keine einheitliche Darstellung des Herz-Jesu-Gedankens. Am häufigsten wird er durch die Person des Heilandes als Mann der Schmerzen mit den Leidenswerkzeugen ausgedrückt. Erst gegen Anfang des 18. Jahrhunderts erscheint das heute gebräuchliche Herz-Jesu-Bild. Als mit dem 18. Jahrhundert die Aufklärung und der Jansenismus sich in Deutschland verbreiteten, war für die Herz-Jesu-Verehrung kein Boden mehr. Erst nach dem Auftreten der heiligen Margarete Alacoque fand sie wieder allgemeine Verbreitung.

Im übrigen finden sich die im ersten Bande anerkannten Vorzüge, die gefällige Darstellung, die mit Geschick und Geschmack ausgewählten Herz-Jesu-Texte, in erhöhtem Grade wieder. Der in diesem Bande behandelte Stoff bringt es mit sich, daß dessen Lesung noch größeres Interesse bietet. Auch das religiöse Kulturleben des deutschen Volkes wird von einer Seite beleuchtet, die bisher vielleicht weniger beachtet wurde.

Noldin S. J.

19) **Lebensbeherrschung und Lebensdienst.** Von Dr J. Klug. II. Band: Das Leben. (1. bis 12. Tausend) (X u. 488). M. 18.— und 40% Zuschläge. — III. Band: Die Güter des Lebens. (1. bis 14. Tausend) (XIII u. 530). M. 20.— und 40% Teuerungszuschlag. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh.

Der 2. Band dieser Individual- und Sozialethik behandelt in vier Abschnitten das Leben: Der Herr des Lebens (Glaube und Aberglaube), die Wertung des Lebens (nicht an der Hand der philosophischen Systeme, sondern als Perspektiven vom Ich), die Quellen des Lebens (Eros und Ehe), die Grundpfeiler des Lebens (Mütter, Autorität, Gemeinschaftsformen von der Familie bis zur Menschheit). Eine kaum übersehbare Fülle von Problemen ist hier anregend abgehandelt. Das Buch handelt nicht dürr über das Leben, es sprüht und ist selber voll Leben.

Hinweise: Die Glaubensgefahren sind (S. 26 f.) zu dürftig dargestellt. Daß sich Gott in der Festlegung des Weltverlaufes durch die vorausgewußten Bitten der Menschen bereits bestimmen ließ (S. 58), ist für dogmatisch ungebildete Leser mißverständlich. S. 294 verlangt Verfasser, die Moralbücher mögen endlich die Unterscheidung des Körpers in partes honestae, minus honestae und inhonestae fallen lassen. Diese termini sind sicherlich mißverständlich. Doch könnte der Laie meinen, es gäbe in der Moral p. inhonestae an und für sich, während die Moral nur die Erregbarkeit des Menschen und die daraus entspringende occasio peccandi im Auge hat. So verstanden, dürfte die Einteilung physiologisch begründet sein und so lange gelten, als Menschen Menschen sind. Daß das Bauernhaus den alten Patriarchalismus größtenteils bewahrt habe (S. 344), gilt für Oesterreich („Besitzer" — „Landarbeiter") nicht mehr. Bezüglich der autonomen Jugendbewegung (Wandervogel z. B.) sind Kenner der Meinung, daß sehr viel Radikalismus künstlich von außen hineingetragen wurde. Echte Tugend hat ein Bedürfnis nach verständiger Führung. (Zu S. 347.) Besonders bedankt sei der Verfasser für das über „Parteipolitik und Moral" Gesagte (S. 455 ff.).

Ergebnis: Das Buch erweitert den Gesichtskreis des Lesers, schärft seinen Blick für den sittlichen Zusammenhang der Lebensfragen und zeigt ihm, wie die zeitlichen Lebensformen an den ewigen Normen ihr Wertmaß finden.

Der Schlußband dieses Werkes bespricht (S. 1 bis 434) die materiellen und (S. 436 bis 530) die idealen Lebensgüter. Die ungleiche Raumverteilung fällt trotz der vorausgehenden zwei Bände und trotzdem die materiellen Lebensgüter vom sittlichen Standpunkt besprochen werden, auf. Das Buch, dem wieder wertvolle Literatur vorausgeschickt ist, zeichnet sich durch reichen Inhalt, durch die selbständige Auffassung der schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Probleme und durch flüssige Sprache aus. An Kleinigkeiten fielen mir auf: Daß die deutsche „Allmende" kein Gemeinbesitz ursprünglicher Art war, sondern ihre Erklärung in den grundherrlichen Verhältnissen des Mittelalters findet (S. 9), ist zumindest mißverständlich. Die Darstellung S. 14 könnte den Eindruck machen, als wäre Arbeit der alleinige Erwerbstitel. Die Auffassung in der Zinsfrage: „das dargeliehene Kapital ist jetzt zum Produktivdarlehen geworden und es ist eine wirtschaftlich begründete und sittlich nicht bestreitbare Funktion des Kapitals, daß es Zins trägt" (S. 139), befriedigt keineswegs. Mit welchem Recht ist es Produktivdarlehen geworden? Bezüglich des Sozialismus urteilt der Verfasser: „Der Sozialismus ist in seinen letzten Gedanken keineswegs mit der atheistischen marxistischen Geschichtsphilosophie unlösbar verknüpft. Allerdings, wenn der Sozialismus verlangt, daß die Kirche ihm zuliebe den Autoritätsbegriff und den Eigentumsbegriff auflöst, dann wird von einer Aussöhnung zwischen Kirche und Sozialismus nie die Rede sein können" (S. 94 f.). Ob die Darstellung der deutschen Revolution S. 369 ff. nicht doch zu ideal zugunsten des Menschen gesehen ist, wagt Referent nach den Stimmen zumal englischer und deutscher sozialistischer Blätter nicht zu entscheiden. Sehr viel war Mache. Beim Bolschewismus S. 377 ff. sollte immer wieder betont werden, daß gewisse Urtriebe der Masse von findigen Juden durch einen wahren Großbetrieb planmäßig aufgereizt

und für die jüdischen Weltpläne dienstbar gemacht werden. Ein teilweise berechtigtes Aufbäumen der Menschennatur wird als Energiequelle zu Fronndiensten für Sonderzwecke benützt. — Druckfehler: S. 88, 4. Z. von oben.

Das Werk, welches auch in Laienkreisen vorzüglich wirkt, erweitert hervorragend die Erfahrung und fördert die soziale Bildung. Ein großer Wurf und gelungen.

Linz a. D. Dr Karl Eder.

20) **Wahre Gottsucher.** Von P. H. Bihlmeyer O. S. B. Erstes Bändchen, dritte, vielfach verbesserte Auflage (11. bis 16. Tausend). 12° (X u. 100). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.60; geb. M. 5.20. — Zweites Bändchen (VIII u. 99), ebenda. M. 3.—; geb. M. 5.—. — Drittes Bändchen (VIII u. 96), ebenda 1920. M. 6.20; geb. M. 9.50. (Dazu bei jedem die im Buchhandel üblichen Zuschläge.)

Recht sinnig und bezeichnend tragen diese drei Bändchen auf dem Einband das Bild des Heiligen Geistes als des großen, wundersamen Werkmeisters in den Menschenseelen, von dem aller Fortschritt und alle Heiligkeit kommt. Allerdings zeigt der Verfasser, der seit Jahren durch die Klagenfurter St.-Josefs-Bücherbruderschaft zu Hunderttausenden von den großen und kleineren Sternen der Kirche spricht, diese geheimnisvolle Tätigkeit nicht im einzelnen auf, sondern begnügt sich, „Worte und Winke der Heiligen" vorzuführen, die sie besonders charakterisieren, voneinander unterscheiden und menschlich näher bringen. Diese sollen und wollen, mit Sankt Bernhard zu reden, gleich Feuerfunken auf die von den Sorgen und Arbeiten des Alltags ausgedorrten Seelen fallen, um sie zu entzünden und für den weiteren Weg zu begeistern. — Daß der Autor die mit kundiger Hand erlesene Literatur jedesmal verzeichnet, dafür wird man ihm ebenso Dank wissen wie für die Heranziehung weniger bekannter Heiligen oder die Behandlung gottseliger Personen aus naher Vergangenheit. Der dem Text sich anschmiegende Buchschmuck Gottfried Schillers in Ravensburg verdient besondere Erwähnung. Alles in allem Büchlein, die für Gedenk- und Festtage wie geschaffen sind.

P. Tezelin Halusa.

21) **Seelenbuch der Gottesfreunde.** Perlen deutscher Mystik. Von Doktor Alfons Heilmann (VII u. 359). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.60; geb. M. 22.60 und Zuschläge.

Das prächtig ausgestattete, anheimelnde Buch eröffnet eine Sammlung, die der Verfasser als „Bücher der Einkehr" bezeichnet. Die Christen sollen durch die duftenden Blüten der Gottes- und Christusliebe den Weg ins eigene Herz wiederfinden, den sie in die veräußerlichte Zeit verloren haben. Denselben Zweck verfolgte der beste Kenner der mittelalterlichen Mystik, P. Heinrich Denifle, als er „Das geistliche Leben" herausgab. Das beste, was sich von dem vorliegenden „Seelenbuch" sagen läßt, ist, daß es neben P. Denifles klassischer Blumenlese aus den Mystikern bestehen kann. Etwas übertrieben erscheint der Satz in der „Einführung": „Nie ist solche Glut religiösen Empfindens in den Herzen der Menschen aufgeblüht, wie in diesen deutschen Männern und Frauen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts." Die Einteilung in sieben Bücher ist zutreffend; ob die Mystiker nicht aber ein eigenes „Buch der Christusminne" eingefügt hätten, läßt sich fragen.

Breslau-Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

22) **Der deutschen Seele Not und Heil.** Eine Zeitbetrachtung von Wilhelm Schmidt S. V. D. (295). Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. M. 10.— und 40% Teuerungszuschlag.

Wo liegt die Schuld am jähen, schrecklichen Zusammenbruch des deutschen Volkes? Zu den Untersuchungen dieser Schuldfrage gesellt sich das vorliegende Buch, um als ganz originell alle zu ergänzen und alle zu übertreffen. Die Seele des deutschen Volkes war in weiten Kreisen vernachlässigt, vergiftet, ja getötet worden; der äußere Zusammenbruch war nur die Folge der inneren seelischen Entartung. Indem der Verfasser den Tatsachenbeweis hiefür liefert, hält er sich ein Doppeltes vor Augen: „Edler Stolz auf echtes deutsches Wesen und inniges Mitleid mit unserem armen gequälten Volke muß uns zurückhalten, daß wir in willfähriger Selbstbeschuldigung den Feinden die Mittel an die Hand geben, mit denen sie es noch mehr quälen können. Aber heiße Liebe zu eben diesem Volke und das drängende Streben, es wieder voll und ganz auf edle Höhen hinaufzuführen, muß uns die innere Kraft geben, das, was nicht gut war in uns und nicht gut getan wurde von uns, als solches anzuerkennen und dadurch uns für die Zukunft davon loszusagen." Was den tiefen Ausführungen, die wohl jeder Leser mit steigender Spannung verfolgen wird, den höchsten Wert und eine einzigartige Einheit verleiht, ist das katholische Selbstbewußtsein des Verfassers mit der glühenden Hingabe an die Kirche und an den Mittelpunkt ihrer Liturgie.

Besondere Anerkennung verdient es, daß vom Verfasser dem „Protestantismus" nicht das Professorenwort „Katholizismus", sondern die dogmatisch richtige und volkstümliche Bezeichnung: „Die katholische Kirche" gegenübergestellt wird. Nicht minder zeigt sich das richtige Verständnis der Zeitgeschichte darin, daß Pius X. als Eröffner einer neuen Zeit anerkannt wird. Die Politiker aller Parteien werden das Buch mit reichem Gewinn lesen und wieder lesen; die Bewunderer der Bismarckschen Politik freilich dürften versucht werden, sich zu entrüsten. Am meisten wird der Klerus das Buch zu schätzen wissen. Nicht zuletzt können die Katholiken Deutschlands und die heutigen Führer des Zentrums daraus lernen, welches Christentum sie zum Wiederaufbau Deutschlands brauchen.

Breslau-Grüneiche. Aug. Rösler C. Ss. R.

23) **Johannes Janssens Briefe.** Herausgegeben von Ludwig Freiherrn von Pastor. Zwei Bände. Mit einem Bildnis von Johannes Janssen. 8° (XL u. 441, XXXV u. 336). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 30.—; geb. M. 36.— und Zuschläge.

In der ersten Stunde der Weihnachtsvigil 1891 entschlief Johannes Janssen. Mit Ergriffenheit gedenke ich noch der weihevollen Stunde, in der sein Lieblingsschüler Ludwig Pastor, die erste Vorlesung über die Geschichte der neuesten Zeit nach den Weihnachtsferien 1891/92 benützend, vor seiner zahlreichen Hörerschaft das Lebensbild des großen Toten entwarf. Bald darauf, 1892, erschien es in einer 160 Seiten starken Broschüre gedruckt, in neuer, verbesserter Auflage 1894. „Die Pflicht der Dankbarkeit gegenüber dem väterlichen Freunde, welcher mich, da ich zum Kaufmannsstande bestimmt war, für die Geschichte gewann, scheint zu fordern, daß ich das Wort ergreife", rechtfertigte sich damals der Geschichtschreiber der Päpste. Neben Tagebuchblättern und eigenen Aufzeichnungen waren seine hauptsächlichste Quelle die ihm „von verschiedensten Seiten zur Verfügung gestellten Briefe des Verstorbenen, im ganzen über 800". Eine größere Lebensbeschreibung sollte folgen. Das Versprechen konnte aber Pastor wegen der Arbeiten für die Fortsetzung der Papstgeschichte nicht einlösen. Dafür bietet er uns durch die Herausgabe von 812 Briefen vollwertigen Ersatz. Sie reichen in ununterbrochener Folge von der Gymnasialzeit bis zur Todeskrankheit und sind in vier Abschnitte gegliedert: I. Band 1847 bis 1863 bis 1873; II. Band 1874 bis 1884 bis 1891. Unbedeutende und rein geschäftliche Schreiben sind nicht aufgenommen, wenige aus Diskretion zurückgelegt. Die veröffentlichten zeigen zunächst ein höchst anziehendes Bild des äußeren und vor allem des inneren Lebens eines liebenswürdigen, edlen, charaktervollen

Mannes. Gerade der Umstand, daß Janssen sie oft sehr eilig hinwarf und bei der Niederschrift nicht an ihre Veröffentlichung dachte, gewährt uns tiefe Blicke in sein Seelenleben.

Recht dankenswert sind die erläuternden Noten des Herausgebers sie enthalten auch viel wertvolle Nachrichten; so finden wir im 2. Bande S. 170 bis 172 den Bericht über die berühmte Audienz der acht Historiker, darunter des Herausgebers, bei Leo XIII. am Abend des 24. Februar 1884, in der das Oberhaupt der Kirche mit erhobener Stimme versicherte: „Wir haben keine Furcht vor der Veröffentlichung der Dokumente." Eine Zeittafel über Janssens Leben, die auch die von Pastor besorgten Neuauflagen vollständig anführt, ein genaues Inhaltsverzeichnis aller einzelnen Briefe und ein sorgfältiges Personenregister erfüllen alle billigen Wünsche. Dem Herausgeber, der bei seinen vielen Arbeiten noch zu dieser herrlichen Veröffentlichung Zeit fand, gebührt hiefür der wärmste Dank der Wissenschaft. Selten hat mich ein Werk so in seinen Bann gezogen wie dieses. Ich schließe mit Janssens eigenen, durch mich auf dieses Buch angewendeten Worten vom 12. März 1889: Mit besonderer Vorliebe habe ich immer Briefsammlungen und biographische Aufzeichnungen gelesen und meine: niemand solle diese Briefe ungelesen lassen.

Enns. Dr Johann Zöchbaur.

24) **Der Kaplan.** Von Josef Bernhart (217). München, Musarion-Verlag. M. 6.—, geb. M. 8.—.

Das Tagebuch eines nunmehr laisierten Priesters von dessen erster Anstellung in der Seelsorge bis zum Verlassen des Standes. Im wesentlichen läßt sich aus diesem Tagebuche folgendes herauslesen:

Vor etwa 20 Jahren ließ sich ein mehr gefühls- als verstandesmäßig veranlagter Jüngling des Augsburger Sprengels, ohne genau überlegt zu haben, zum Priester weihen. Verzärtelt, seinen Stand mehr als Versorgung auffassend, war er ganz unglücklich, als er draußen auf dem Lande angestellt wurde. An zielbewußte Arbeit nicht gewöhnt, ergab er sich einem geschäftigen Müßiggang; dieser konnte ihn nicht befriedigen, so packte ihn das Gefühl der Vereinsamung und er beklagte es, daß sein Pfund in einem solchen Leben begraben sei. Nach drei Jahren kam er dann, wie er sich ausdrückt, aus dem „Landregen" in die „Stadttraufe". Da ekelte ihn wieder die Arbeit in den Vereinen an. Die ungläubigen Gebildeten konnte er mit seinem geringen Wissen nicht bekämpfen, den gläubigen war er zu freisinnig. Mit den Vorgesetzten vertrug er sich gar nicht; er kam sich vor wie „ein gedrückter Taglöhner, der weder Verstand noch freien Willen haben durfte". Das Brevier betete er nachlässig, Sehnsucht nach dem Weiblichen belästigte ihn, modernistische Zweifel verwirrten seinen Verstand, dazu kam ein Auftritt mit seinem Beichtvater und so trat er schließlich in eine neue Wirkungssphäre über, in „einen Bereich geistiger Aufgaben zum Besten des Volkes".

Das Buch macht durchaus den Eindruck, daß es auf wirklicher Grundlage beruht, und in Augsburg dürfte es wohl als ein Schlüsselroman aufgefaßt werden. Der Verfasser hat eine gute, künstlerische Beobachtungsgabe, doch zieht er regelmäßig falsche Folgerungen. So lautet sein Leitsatz: „Wer ein warmes Herz und wachen Sinn hat, der taugt nicht in den Tempel." Hätte er doch weislich unterschieden! Wer, wie der Held des Tagebuches, Herz und Sinn nicht ganz in den Dienst des Tempels stellen will, der soll nicht hineintreten; wer aber jenes will, der kann gerade durch seine Veranlagung Hervorragendes wirken. Wie schön zeigt das Weingartner in seinem Roman „Ueber die Brücke"! Wo der Verfasser die Kirche künstlerisch würdigt, spricht er im allgemeinen ganz schöne Urteile aus; dem Glaubensgehalt und der Ordnung steht er als Modernist gegenüber und da werden seine Bemerkungen, besonders gegen das Ende zu, bisweilen ziemlich gehässig. Der geistliche Stand kommt schlecht weg. Die geistlichen Vorgesetzten haben

nach diesem Buche gar keine Achtung vor der Würde ihrer Untergebenen; die Pfarrer sind zumeist ungebildete Geldjäger; die Ordensmänner sind entweder dummstolze Fanatiker, oder sie leiden an innerem Zwiespalt. Im Vergleich zu ähnlichen Schriften ist dagegen lobend hervorzuheben, daß sich der Kampf gegen die Ehelosigkeit in taktvollen Schranken hält. Schön sind die Naturschilderungen.

Hat man das Buch gelesen, so bleiben besonders zwei Gefühle zurück. Das eine ist das des innigen Mitleids mit dem Helden der Erzählung, der, an und für sich ein guter Mensch, so in der Irre geht. Das andere ist das des Aergers: wieder ein Priesterroman, der bei den meisten Lesern dazu dienen wird, ihre Zerrbilder von Kirche und Priestern noch mehr zu vergröbern. Wer guten Willen und scharfe Unterscheidung hat, der kann aus dem Buch auch viel lernen, freilich in ganz anderer Richtung, als es der Verfasser beabsichtigt und erwartet.

Enns. Dr Johann Ilg.

B) Neue Auflagen.

1) **Summarium Theologiae Moralis** ad recentem Codicem juris canonici accommodatum auctore Antonio M. Arregui S. J. Theologiae Mor. et Juris Can. in Collegio Max. Oniensi Professore. Editio quinta juxta recentissimas declarationes Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos. (XX et 654). Bilbao 1920, ed. Elexpurn Hnos.

Das vorliegende Buch weist einen bedauerlichen Fehler auf, an dem aber weder sein Verfasser noch der Verleger irgendwie Schuld tragen: das ist der Kostenpunkt! Vorsichtshalber ist diese Frage jeglicher Diskussion an dieser Stelle entzogen, da ein Preis überhaupt nicht ersichtlich gemacht ist. Aber es bedarf bloß eines Blickes auf den Ort, bezw. das Land des Verlages und eines weiteren Blickes in die Devisenverzeichnisse unserer Tagesblätter, um an die Hungerblockade erinnert zu werden, die der Zusammenbruch teilweise auch über das Geistesleben der Mittelmächte heraufbeschworen hat.

Das Summarium des spanischen Moralisten P. Arregui ist zum erstenmal erschienen um Mitte 1918; im selben Jahre wurde bereits eine neue Auflage notwendig; im folgenden Jahre zwei weitere Auflagen; die vorliegende fünfte Auflage erhöht die Zahl der herausgegebenen Exemplare auf mehr als 45.000. Eine bessere Empfehlung könnten auch alle Federn der Rezensenten dem Werkchen nicht ausstellen. Als besondere Vorzüge seien nur kurz angedeutet: Die staunenswerte Reichhaltigkeit trotz größter Handlichkeit, wie sie für ein Summarium, ein Taschenbuch, verlangt wird. Wenn oben von einem „Werkchen" die Rede war, so bezieht sich diese Verkleinerung nur auf das Format des Buches (etwa eines Breviers mittlerer Größe). Dabei weist es aber auf den 600 Seiten eine Reichhaltigkeit des Stoffes auf, wie man sie sonst in derartigen Auszügen nicht gewohnt ist. Kaum eine Frage, die in den neueren mehrbändigen Moralwerken behandelt wird, hat Rezensent gesucht, ohne sie mit kurzen, bündigen Worten aufgenommen zu finden, meist mit einem Hinweis auf die bedeutendsten Moralisten älterer oder neuerer Zeit. Vorzüglich aber wird auf das neue Gesetzbuch der Kirche Bezug genommen, mit genauer Zitation und einer Zusammenstellung aller zitierten Kanones im Anhang des Buches. Nebstdem wird bei allen das weltliche Recht berührenden Fragen verwiesen auf die staatlichen Gesetzbücher, hauptsächlich allerdings jene der iberischen Halbinsel und des lateinischen Amerika, aber auch Oesterreichs, Deutschlands u. s. w. Als besonderer Vorzug sei noch hervorgehoben die trotz der Fülle des Stoffes große Uebersichtlichkeit, die bei aller Ausnützung des Raumes gewonnen

worden ist durch sorgfältige Verwendung der verschiedenen Schriftarten. Ein 50 Seiten umfassendes, alphabetisches Inhaltsverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Buches, dessen äußere Ausstattung die Erinnerung an längst entschwundene Friedenszeiten wachruft.

St. Gabriel. F. Böhm, S. V. D.

2) **Praelectiones Juris Matrimonii ad normam Cod. jur. can.** Tertio edidit, tom. I., Th. M. Vlaming. Sumptibus societatis editricis anonymae olim Paulus Brand, Bossum in Hollandia, 1919 (I u. 383). Brosch. fl 4.75; geb. fl. 6.—.

Man kann dem Verfasser dieses Eherechtes nur Dank wissen, daß er, den Bitten seiner ehemaligen Schüler nachgebend, sein treffliches Werk einer Neubearbeitung auf Grund des neuen kirchlichen Gesetzbuches unterworfen hat. Wie der Verfasser im Vorworte ausdrücklich bemerkt, hat er in seinem Eherechte auf einen umfangreicheren, gelehrten Apparat verzichtet, was ihn aber nicht hinderte, die eherechtlichen Materien mit außerordentlicher Gründlichkeit zu behandeln. Es sollte sein Werk einen praktischen Zweck verfolgen, nämlich den künftigen Seelsorgern ein Buch in die Hand zu geben, in dem sie alles fänden, was ihnen auf eherechtlichem Gebiete zu wissen notwendig wäre. Diesen Zweck hat der Verfasser in der Weise vollkommen erreicht, daß er den rein eherechtlichen Ausführungen an geeigneter Stelle Erörterungen aus dem Gebiete der Dogmatik, Moral, Pastoral und Liturgik beigegeben hat. Die wenigen eingefügten Texte in der Landessprache beeinträchtigen den Wert des Buches auch für den nicht, der der niederländischen Sprache nicht mächtig ist. Der vorliegende 1. Band behandelt das Allgemeine über die Ehe, das Verlöbnis, Brautexamen, Verkündigung und die Ehehindernisse. Möge dieses empfehlenswerte Werk bald zum Abschlusse gelangen.

Linz. Dr Josef Rettenbacher, Domkapitular.

3) **Liturgisches Handbüchlein** zum Gebrauche für Priester und Mesner. Von Balthasar Scherndl, Domkapitular und Generalvikar in Linz. Vierte und fünfte Auflage (XII u. 114). Linz, Preßverein. K 3.—.

Ein äußerst praktisches Büchlein! Der erste Teil behandelt im „liturgischen Jahreskalender" die kirchlichen Zeiten und Hauptfeste des Kirchenjahres; im zweiten Teile werden einige außergewöhnliche Funktionen besprochen, unter anderem die bischöfliche Visitation, Glockenweihe, Konsekration eines Altares, einer Kirche, Installation eines Pfarrers; der dritte Teil verbreitet sich über den Altar und seinen Schmuck; der vierte Teil beschreibt die kirchlichen Paramente, Gefäße und Geräte. Ein Anhang zählt einige Reinigungs- und Prüfungsmittel auf und zeigt ihre Anwendung. Da das Büchlein auch für die Mesner berechnet ist, scheint es angezeigt zu sein, den lateinischen Text (z. B. in den Rubriken) möglichst zu meiden. Interessant ist die Anmerkung S. 110: In manchen Kirchen sieht man über dem Weihwasserbecken ein weites Metallgitter, was sehr praktisch ist, damit die Andächtigen nur mit dem Finger Weihwasser nehmen und es nicht auf den Boden verspritzen können.

Graz. Prof. J. Köck.

4) **Das Buch.** Von Bernard Lucens S. J. Zweite und dritte Auflage. 8[1] (VIII u. 154). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 5.20; geb. M. 7.20 und Zuschläge.

In vier Kapiteln (Der Einfluß des Buches, Die Wahl des Buches, Der Kampf um das Buch, Der Umgang mit dem Buche) bietet der Verfasser sehr beachtenswerte Leitgedanken für die moderne Lektüre. Besonders glücklich sind die zahlreich eingestreuten Zitate, die einen nachhaltigen Eindruck auf den Leser gewiß nicht verfehlen. Der Verfasser verfügt über eine große Belesenheit und versteht es, in schöner und überzeugender Form die land-

läufigen Schlagwörter zu entkräften, die eine ungebundene Lesewut oder Leserei zu verteidigen suchen. Hie und da kommen freilich unnötige Wiederholungen vor, sowie schleppende Deduktionen zum Beweis selbstverständlicher Wahrheiten. Der Titel scheint mir nicht den reichen Inhalt des Werkes hinreichend auszudrücken. Vielleicht könnte ein Untertitel zur näheren Erläuterung beigefügt werden, z. B.: Was und wie soll man lesen; oder der Titel selbst könnte ergänzt werden, wie z. B.: Buch und Lesen. Indes hat der Verfasser vielleicht mit Absicht diesen kurzen Titel gewählt, um die Aufmerksamkeit zu erregen. In gegenwärtiger Zeit, wo auch auf literarischem Gebiete der Religion und guten Sitte die größten Gefahren drohen, sollte das ebenso gediegene wie schöne Werk des P. Arens viele Leser finden, besonders unter den Erziehern, Jugendfreunden und der reiferen Jugend selbst.

Freiburg (Schweiz). Univ.-Prof. Dr Prümmer O. P.

C) Literarischer Anzeiger.

(Die Redaktion behält sich ausdrücklich das Recht vor, nach ihrem Ermessen mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum über eingesandte Bücher und Zeitschriften entweder eine Besprechung oder nur die Anzeige und allenfalls eine kurze Inhaltsangabe an dieser Stelle zu bringen. Eine Rücksendung der zur Besprechung eingelangten Druckwerke erfolgt in keinem Falle. Die bloße Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalte der betreffenden Schriftwerke.)

Bertelli, Luigi. Max Butziwackel, der Ameisenkaiser. Ein Buch für Kinder und große Leute. Deutsch bearbeitet von Luise von Koch. Mit Buchschmuck von Karl Elleder. 8° (VIII u. 226). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 15.— und Zuschläge.

Bickel, Albert. Kongregationsbüchlein für Jungfrauenkongregationen. kl. 8° (168). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Geb. M. 2.60 und M. 4.—.

Bilz, Dr Jakob, Prof. an der Universität zu Freiburg i. Br. Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br., 2. Heft.) Zweite und dritte Auflage. 8° (IV u. 52). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 3.30 und Zuschläge.

Donnelly, Franz P., S. J. Eine Stunde der Anbetung. Ein Buch über das allerheiligste Altarsakrament. Deutsch von Gisberta Freiin von Hertling. kl. 12° (VIII u. 198). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 7.80; geb. M. 12.— und Zuschläge.

Dörfler, Peter. Der Rätsellöser. Erzählungen und Legenden. 8° (VI u. 156). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.—; geb. M. 11.— und Zuschläge.

Effer, Franz, cand. rer. pol. Studententum und Studentenrecht. 8° (91). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 6.—.

Elpidius, P. Patronentasche des Abstinenten. Dritte, vermehrte Auflage. Burg Rothenfels a. M., Verlag Deutsches Quickbornhaus. M. 2.60.

Haindl, Johann. Der Bahnwärterbub. Meine Jugendgeschichte. Zweite und dritte Auflage. 8° (VIII u. 134). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 7.80; geb. M. 11.— und Zuschläge.

Hanser, P. Fr. Hyacinthus, O. Pr. Das Licht aus der Höhe. Sieben Predigten über den Glauben (67). Paderborn 1921, Schöningh. M. 3.90 (einschließlich 50% Teuerungszuschlag).

Heilmann, Dr Alfons. Feuer vom Himmel. Biblisches Stundenbuch. (Bücher der Einkehr, 2.) Zweifarbig gedruckt. 12° (VIII u. 310). Freiburg i. Br., Herder. M. 25.—; geb. M. 30.—.

Hoeber, Dr Karl. Religion, Wissenschaft, Freundschaft. Der Kartellverband der katholischen Studentenvereine Deutschlands (K. V.). Werden und Wachsen, Wesen und Bedeutung, Aufgaben und Ziele. kl. 8° (95). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 6.—.

Hoffmann, Hermann. Eine deutsche Passion. Die Leidensgeschichte Jesu Christi, wie uns St. Johannes beschreibet. Burg Rothenfels a. M., Verlag Deutsches Quickbornhaus. M. 3.60.

Hoffmann, Hermann. Vorher und Nachher. Die Kommuniongebete der Kirche. 12° (64). Burg Rothenfels a. M., Deutsches Quickbornhaus. Kart. M. 2.40.

Homscheid, Maria. Der Schleuderer und andere Knabengeschichten. Mit einem Geleitwort von Johannes Mumbauer und 5 Bildern von Rolf Winkler. 8° (VIII u. 150). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.40; geb. M. 12.60 und Zuschläge.

Honnef, Dr Joh. Gottesliebe. Das Buch des heiligen Bernard von Clairvaux über die Liebe Gottes. (1. Bändchen der „Schriften zur religiösen Erneuerung".) kl. 8° (96). Elberfeld, Wuppertaler Druckerei A.-G. M. 4.50.

Kaltenbach, P. Anton, O. M. I. 1. Da stehst du nun — —. Zur Schulentlassung den Knaben als Wanderstab in die Hand gegeben. — 2. Da stehst du nun — —. Zur Schulentlassung den Mädchen als Begleiter auf den Weg gegeben. Kleintaschenformat (je 80). Saarlouis, Hausen-Verlagsgesellschaft. M. 1.35, bei 50 Stück M. 1.25, bei 100 Stück M. 1.20.

Kerer, Franz X. Don Bosco. Regensburg, Verlagsanstalt vormals G. J. Manz. M. 6.—.

Kleinschrod, Dr med. F. Das Lebensproblem und das Positivitätsprinzip in Zeit und Raum und das Einsteinsche Relativitätsprinzip in Raum und Zeit. Eine prinzipielle Untersuchung, zugleich ein neuer Weg zur Lösung des Lebensproblems. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Bd. 40, Heft 1/3.) Hamm (Westfalen), Breer u. Thiemann. M. 3.75, mit Porto M. 4.25.

Kongregationsbüchein für Männerkongregationen. kl. 16° (110). Freiburg i. Br. 4, 1920, Herder. Geb. M. 3.50 und M. 5.—.

Könn, Josef, Pfarrer an St. Mauritius in Köln-Mülheim. Auf dem Wege zur Ehe. Vorbereitende Vorträge für die reifere Mädchenwelt (Hirt und Herde, 7. und 8. Heft.) 1. bis 6. Tausend. gr. 8° (VIII u. 236). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 10.50 und Zuschläge.

Krebs, Dr Engelbert, Prof. der Theologie an der Universität zu Freiburg i. Br. Das Kennzeichen seiner Jünger. Ein Büchlein von der christlichen Karitas. (Bücher für Seelenkultur.) 12° (VIII u. 176). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 19.50; geb. M. 14.— und Zuschläge.

Lehmkuhl, Augustin, S. J. Der Christ im betrachtenden Gebet. Anleitung zur täglichen Betrachtung besonders für Priester und Ordensleute. Dritte und vierte, durchgearbeitete und vermehrte Auflage von Konrad Kirch S. J. Dritter Band: Schaltbetrachtungen. Marien- und Herz-Jesu-Monat (Mai, Juni, Juli). 12° (VIII u. 462). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 18.—; geb. M. 24.50 und Zuschläge.

Lippert, Peter, S. J. Kredo. Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre. Fünftes Bändchen: Die Gnaden Gottes. Buchschmuck von Adolf Kunst. Erste und zweite Auflage. 12° (VI u. 154). Freiburg i. Br. 1921, Herder. M. 9.60; geb. M. 13.— und Zuschläge.

Muckermann, Hermann, S. J. Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. Dritte, bedeutend vermehrte Auflage. (8. bis 11. Tausend.) Zwei Teile. Erster Teil:

Vererbung und Auslese. Mit 2 Tafeln. 8° (XII u. 174). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 8.60; geb. M. 10.40. — Zweiter Teil: Gestaltung der Lebenslage. Mit 1 Tafel. 8° (VIII u. 232). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 11.40; geb. M. 13.40 und Zuschläge.

Mutz, Dr Franz. Christliche Aszetik. Fünfte Auflage. Paderborn 1920, Schöningh. M. 30.—.

Oppermann, Dr theol. Paul, Rektor des Klerikalseminars zu Breslau. Die Verwaltung des heiligen Bußsakramentes. Praktisches Handbuch der Moral. Zweite, nach dem Codex Juris Canonici verbesserte und vermehrte Auflage. I. Abteilung. Breslau, Verlag von Franz Goerlich. Brosch. M. 32.—; geb. M. 36.—.

Pagés, Helene. Großmutters Mädchentage. Die Geschichte von Jung-Nanni. Mit acht Bildern von Rolf Winkler. 8° (IV u. 144). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 9.—; geb. M. 13.— und Zuschläge.

Pieper, Dr August. Volkshochschule und Partei. 8° (16). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. M. 1.50.

Rieder, Dr Karl. Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Homilien für Sonn- und Feiertage. Sechste und siebte Auflage. (9. bis 11. Tausend.) 8° (XIV u. 278). Freiburg i. Br. 1920, Herder. M. 12.—; geb. M. 17.— und Zuschläge.

Strehler, Dr theol. Bernhard. Mein Licht und mein Heil! Erwägungen für Kanzel und Haus im Anschluß an die Sonntagsepisteln (171). Burg Rothenfels a. M., Deutsches Quickbornhaus.

Stufler, Joannes, S. J. Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit. Oeniponte 1920, Felician Rauch.

Verkade, Willibrord, O. S. B. Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches. Mit einem Bildnis. (3. bis 15. Tausend.) kl. 12° (336). Freiburg i. Br. 1920, Herder. Kart. M. 10.— und Zuschläge.

Kirchliche Zeitläufe.

Von Peter Sinthern S. J.

1. Einheitsbewegung im amerikanischen Protestantismus. Der „Federal Council". Gefahren für die Kirche. — 2. Kirchliche Einheitsbestrebungen in Großbritannien. Enabling Bill. Allgemeine Annäherungsversuche. Vereinigung der anglikanischen mit der schottischen Staatskirche, der schottischen Staatskirche mit der schottischen Freikirche. — 3. Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus. „Deutsche Religion." „Deutsche nationale Kirche." Protestantische „Reichskirche". Bloße „Kulturgemeinschaft". Bloßer „Zweckverband" und „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft". „Gemeinsames Bekenntnis." Deutscher Protestantischer Kirchentag. „Bund der Landeskirchen." Preußen, Bayern, Württemberg.

Die Einigungsbestrebungen zwischen dem Protestantismus aller Schattierungen und der morgenländischen Orthodoxie setzten zu ihrem Gelingen eine vorherige Einigung innerhalb dieser Bekenntnisse selbst voraus. Wie weit eine solche überhaupt gelingen wird, ist eine andere Frage. Tatsache ist jedoch, daß auch diese Bestrebungen nicht ruhen und daß man überhaupt erst auf Grund der Ueberzeugung, in dieser Beziehung bereits ein großes, wenn nicht das entscheidende Stück Weges hinter sich zu haben, an den Plan einer weiteren, die beiden Gesamtgemeinschaften umfassenden Einigung geschritten ist. Auch dürfte hier der Gedanke Pate gestanden haben, daß es vielleicht gelingen werde, die einmal entfachte Begeisterung für den

interkonfessionellen Einigungsgedanken zugleich für den Ausbau der intrakonfessionellen Bewegung fruchtbar zu machen. Der große Gedanke würde lehren, über kleinere Unterschiede leichter hinwegzusehen und sich über die gegen die eigenen Konfessionsgenossen gezogenen Schützengräben hinweg die Hand zu reichen. Die orthodoxe Kirche kann hier füglich aus unserer Betrachtung ausscheiden. Näher liegen uns einstweilen die protestantischen Bekenntnisse. Eine ganze Anzahl von ihnen schickten schon den beiden allgemeinen Versammlungen in Genf Sonderkonferenzen voraus.

1. Einheitsbewegung im amerikanischen Protestantismus. „Federal Council." Gefahren für die Kirche. Unter ersterem Titel schreibt die „Kölnische Volkszeitung" (28. Juli 1919): „In der ‚Neuen Zürcher Zeitung' vom 6. d. M. macht Adolf Keller in einer Studie über den amerikanischen Protestantismus, der nebst dem demokratischen Sinn als geistiges Grundprinzip die Vereinigten Staaten von Nordamerika mit der Schweiz in einen inneren Zusammenhang bringt, bemerkenswerte Mitteilungen über die jenseits des Ozeans entstandene Bewegung, eine Vereinigung der vielen protestantischen Sekten herbeizuführen. Wir erfahren zunächst, daß sich der vielgestaltige, amerikanische Protestantismus, abgesehen von den im Lande selbst entstandenen Religionsformen, auf zwei Haupttypen zurückführen läßt. Der eine hat seinen Ursprung in der englischen Ausprägung der Reformationsbewegung, der andere stammt letzten Endes, wenn auch manchmal auf Umwegen, aus der schweizerischen Reformation, vor allem in ihrer kalvinischen Fassung. Wenn Genf heute, so betont Keller, wohl vor allem durch amerikanische Einwirkung, zum Sitz des Völkerbundes bestimmt wurde, so spielt sicher die Erinnerung an diese Tatsache im Geiste der Amerikaner auch mit.

Trotz dieser starken inneren Verbindung habe die protestantische, vor allem die deutsche Schweiz, bisher fast keine Fühlung mit dem amerikanischen Protestantismus gehabt. Daran sei nicht allein die Sprache schuld gewesen, sondern vor allem die Tatsache, daß der amerikanische Protestantismus so ungeheuer zersplittert war. In ihm war das protestantische Prinzip des Individualismus auch in den Kirchen zur höchsten Entfaltung gekommen. Er spaltete sich im Laufe der raschen Eroberung des Landes immer mehr in Kirchen, Gemeinschaften und Sekten, so daß er als Ganzes nirgends recht faßbar war ... Diese Differenzierung schafft Freiheit, lebendigen Ausgleich, fruchtbaren Kampf und starkes, persönliches Leben. Aber sie hat eine Grenze: Sie gefährdet die Gemeinschaft. Diese Grenze ist den amerikanischen Protestanten seit wenigen Jahren bewußt geworden. Seither hat eine Gegenbewegung eingesetzt, die statt der Unterschiede wieder das Gemeinsame betont, statt der Konkurrenz Zusammenarbeit verlangt und mit aller Macht wieder die protestantische Einheit erstrebt, die in der ungeheuren Differenzierung verloren gegangen war. Es ist so eine Art protestantischer Katholizismus in der Bildung begriffen, dem die Zugehörigkeit zu einem einigenden geistigen Lebensinhalt die umfassende Glaubens- und Liebesgemeinschaft wieder wertvoller wird, als die Fragen der subtilen, dogmatischen oder organisatorischen Unterschiede der einzelnen Kirchen.

Der stärkste Ausdruck dieser Bewegung in Amerika ist das „Federal Council" der „Churches of Christ", ein protestantischer Kirchenbund, der über 30 kirchliche Gemeinschaften mit gegen 50 Millionen Seelen umfaßt. In dieser großen kirchlichen Vereinigung wird der einzelnen Kirche alle Freiheit gelassen in den Fragen des Glaubens, der Organisation und des Kultus. Dagegen sei das Gemeinsame und Verbindende in einer Zentralstelle zu einem gewaltigen Aktionszentrum zusammengefaßt. Damit habe der bisher so zersplitterte amerikanische Protestantismus einen greifbaren Körper gefunden und sei auch für das Ausland weithin sichtbar und wirksam geworden, umsomehr, als dieser

Kirchenbund auch stark auf eine große internationale Einigungsbewegung innerhalb des Gesamtprotestantismus hinarbeite. Die Spezialversammlung des „Federal Council" in Cleveland, zu der Adolf Keller von der schweizerischen Kirchenkonferenz als Delegierter entsandt worden war, beschränkte sich in der Frage der Wiederanknüpfung internationaler Beziehungen auf die Ausgabe der Parole: From World-War to World-Brotherhood (Vom Weltkrieg zur Weltbrüderschaft)! Sie war in dieser Hinsicht gehemmt durch die Verzögerung des Friedensschlusses und überließ die praktischen Schritte, die zum gegebenen Zeitpunkt zu unternehmen sind, den hiefür bestimmten Exekutivkomitees, die sich inzwischen auch bereits an die Arbeit gemacht haben. Ein Spezialkomitee, so bemerkt der Verfasser, sei gegenwärtig daran, sobald die Verhältnisse es erlauben, eine Weltkirchenkonferenz vorzubereiten und damit jene Bestrebungen wieder aufzunehmen, die vor dem Kriege mit der Konferenz von Konstanz einen so verheißungsvollen Anfang genommen hatten. Keller ist der Ansicht, daß sich der amerikanische Protestantismus als eine der größten konstruktiven Mächte im Wiederaufbau der internationalen Beziehungen erweisen werde, wie er schon vor dem Eintritte Amerikas in den Krieg bedeutende, aber in Deutschland zu wenig beachtete Anstrengungen gemacht habe, um eine weitere Ausbreitung des Weltkrieges zu verhindern. Auch die deutsche Schweiz habe allen Grund, sich angelegentlich mit dieser geistigen Macht zu beschäftigen, die wie keine andere gegenwärtig den Gedanken der protestantischen Einigung vertrete. Leider sei der schweizerische Protestantismus durch die gegenwärtige Weltlage stark isoliert worden, was er aber in seiner Kantonalkirchen- und Parteipolitik kaum zu beachten scheine. Der früher so einflußreiche deutsche Protestantismus sei heute ganz mit sich selber beschäftigt; der französische sei eine kleine, wenn auch geistig hochstehende und sehr lebendige Minderheit, im britischen Christentum seien nur die Schotten und die Freikirchen mit dem schweizerischen Protestantismus verwandt, so daß der an Zahl wie an Hilfsmitteln und an Unternehmungslust gleich hervorragende amerikanische Protestantismus trotz manchen seiner Schwächen ganz von selbst zum stärksten Rückhalt für protestantische Bewegungen werde." So weit Keller.

Zum selben Gegenstand heißt es in der „Frankfurter Zeitung": „In Amerika haben die Kirchen viel mehr Einfluß auf das öffentliche Leben als in Europa, weshalb die Absichten des ‚Federal Council' von nicht geringer Bedeutung sind. Sein Generalsekretär, Dr Mac Farland, hat sich darüber in der Schweiz geäußert. Der ‚Federal Council' will in freundliche und engere Beziehungen zu den Kirchen und ihren Völkern treten, aus einem dauernden Verantwortlichkeitsgefühl des amerikanischen Volkes heraus, das sich nicht wieder von seinen Politikern in die Isolierung zurücktreiben lassen will. Die Kirchenmänner, sagte Mac Farland, haben im Völkerbund sofort eine neue Weltaufgabe und eine verheißungsvolle Lösung der gegenwärtigen Schwierigkeiten erblickt, der ‚Federal Council' und alle anderen protestantischen Organisationen haben sich unzweideutig für ihn erklärt. Mehrmals kam zum Ausdruck, daß die amerikanischen Kirchen mit den europäischen in eine Arbeitsgemeinschaft zu treten wünschen. Dem entsprach die Stimmung der Genfer Konferenz durchaus, und es wurde beschlossen, für 1922 eine allgemeine Kirchenkonferenz einzuberufen ... Diese Weltkonferenz soll konfessionell nicht begrenzt sein." Mit den protestantischen Kirchen Großbritanniens, Frankreichs, Belgiens, Italiens und der Schweiz hat der „Federal Council" bereits offizielle Verbindungen angeknüpft. Daß alle diese Einigungsbestrebungen, genau so wie die von England ausgehenden, welche den amerikanischen offensichtlich Paten gestanden, nicht ohne politische Zusammenhänge sind, liegt auf der Hand und wird durch die reichen Zuschüsse amerikanischer Geldmagnaten zu den protestantisch-amerikanischen Missionsunternehmungen bewiesen, in denen diese eine „gute Kapitals-

anlage" sehen, da jeder amerikanische Missionär, der z. B. nach China komme, dort dem Kaufmanne, wenn er nicht gleich selbst einer ist, die Wege bahne.

Und hiemit kommen wir zu einer sehr ernsten Seite dieser protestantisch-amerikanischen Einigungsbestrebungen. Die großen Vereinigungen sind es, die ganz unglaublich hohe Summen für die Protestantisierung der ganzen Welt auswerfen. In Belgien, in Frankreich, in Italien, in Oesterreich, überhaupt in den katholischen Ländern Europas, aber auch in Deutsch-Ostafrika, Uganda, China und überhaupt in ehemaligen oder jetzigen katholischen Missionsgebieten wird von den rührigen amerikanischen Sekten eine ganz unheimliche Propaganda entfaltet, in deren Dienst ungezählte Dollars rollen. Der Heilige Vater hat sich deswegen veranlaßt gesehen, den „Kolumbusrittern", einer Art katholischer Gegenorganisation gegen die Freimaurerei in Amerika, die Gegenaktion gegen diese von Amerika ausgehenden Protestantisierungsbestrebungen in den katholischen Ländern zur besonderen Aufgabe zu machen. Doch auch in Amerika selbst scheinen die Katholiken dem freilich etwas eigentümlich gefärbten Missionseifer protestantischer Sekten nicht zu entgehen. Wie die „Kipa" im Juli 1920 berichtete, wurde in Neuyork eine „Kampforganisation" gegen die katholischen Bischöfe und die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten gegründet. In der ersten öffentlichen Versammlung in Neuyork wurden die katholischen Bischöfe als Handlanger kirchlich-politischer Großmachtsbestrebungen hingestellt, die Freiheit in den Vereinigten Staaten sei bedroht u. s. w. Die „Einigungsbestrebungen" im amerikanischen Protestantismus bezwecken in letzter Linie die Zusammenfassung der Kräfte zu einheitlichen Aktionen, und zu diesen „einheitlichen Aktionen" gehört eben auch die „Missionsbewegung", welche nicht nur in den noch heidnischen Ländern, sondern auch, und zwar mit unverkennbarer Vorliebe, in den katholischen Ländern ihr Tätigkeitsfeld sucht.

2. Kirchliche Einheitsbestrebungen in Großbritannien. Enabling Bill. Allgemeine Annäherungsversuche. Vereinigung der anglikanischen mit der schottischen Staatskirche, der schottischen Staatskirche mit der schottischen Freikirche. Unter diesem Gesichtspunkte, wenn auch nicht ausschließlich unter diesem, will schon einmal die im Dezember 1919 vom Parlament angenommene Enabling Bill aufgefaßt sein, durch welche die bisher allzu eng an den Staat geknüpfte anglikanische Kirche in den Stand gesetzt werden soll, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu verwalten, ohne jedoch ihren Charakter als Staatskirche zu verlieren. Von einer Trennung von Kirche und Staat wollte die weit überwiegende Mehrheit nichts wissen. Solange das Volk in seiner großen Mehrheit zur anglikanischen Kirche gehörte, solange niemand zur Regierung, zum Parlament, zu den Universitäten Zutritt hatte, der sich nicht zu ihr bekannte, fühlte sie es nicht als äußeren Zwang, daß die Staatsgewalt zugleich die gesetzgebende Gewalt für die Kirche war. Da der Begriff einer von Gott kommenden Eigengewalt der Kirche im englischen Volke durch die Geistesverwirrung infolge der „Reformation" verloren gegangen war, erschienen ihm Staatsgewalt und Kirchengewalt nur als verschieden gerichtete Kräfte des allein maßgebend gewordenen „Volkswillens". In dieser Konzeption war es selbstverständlich, daß der König zugleich das Haupt der Kirche war, daß er im Einvernehmen mit seinen weltlichen Ministern Bischöfe und andere Würdenträger der Kirche ernannte und das oberste Aufsichtsrecht über die Geistlichen ausübte. Man stieß sich auch nicht daran, daß in der Kirchenlehre, in der Form des kirchlichen Gottesdienstes, in der kirchlichen Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung ein aus Laien bestehendes Parlament maßgebend war.

Anders wurde die Sache, seitdem die religiöse Zersplitterung weiter ging, als Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung in steigendem Maße Nicht-Anglikanern zugänglich wurden und die gesetzgebenden Körperschaften

und verwaltenden Behörden in ihrer Zusammensetzung immer mehr Fremde und Gegner der anglikanischen Kirche aufwiesen. Wie konnte man diesen noch die Entscheidung über die Lebensfragen der anglikanischen Kirche anvertrauen? Das Parlament zeigte auch wenig Lust und hatte wenig Zeit, sich mit kirchlichen Fragen zu befassen, so daß tatsächlich das Meiste liegen blieb. Von 227 Gesetzentwürfen kirchlichen Charakters, die von 1880 bis 1913 dem Parlament vorgelegt wurden, gelangten nur 33 zur Annahme, 21 wurden nach der zweiten Lesung fallen gelassen, einer abgelehnt, 162 kamen überhaupt nicht zur Besprechung. Die schon vor etwa 75 Jahren zuerst erhobene Forderung nach einer Aenderung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat wurde immer dringender, der Kirche sollte so viel Freiheit und Unabhängigkeit als nur möglich gegeben werden, ohne jedoch die Oberhoheit der Krone und des Parlamentes anzutasten. Durch letztere Einschränkung, welche auch in der Enabling Bill aufrecht erhalten ist, bleibt trotz aller Verschleierung die mit der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche unvereinbare Superiorität der Laiengewalt über die Kirche aufrecht erhalten. Zugleich fährt die anglikanische Kirche fort, wo immer sie sich findet, nichts weiter als ein Departement der britischen Staatsregierung zu sein, was ihrer Ausbreitung über nichtbritische Länder eine unüberwindliche innere Schranke setzt. Selbst wenn sich anderswo nach dem Muster Englands eine von England unabhängige Kirche bildet, können diese beiden, im übrigen ganz verwandte Kirchen, niemals zu einer inneren Einheit der Lehre und Organisation gelangen, weil diese in beiden Ländern von einer verschiedenen politischen Gewalt, darum nach verschiedenen, nicht kirchlichen, sondern politischen Gesichtspunkten und darum über kurz oder lang in entgegengesetztem Sinne bestimmt werden. Wohl nirgendwo tritt der innere Widerspruch einer „nationalen" Kirche so klar zu Tage wie hier.

Die Enabling Bill ermächtigt die anglikanische Kirche auf ihrem eigenen Gebiet, in geistlichen wie in Verwaltungsangelegenheiten, selbst die Maßregeln zu bestimmen, die ihren Mitgliedern zweckmäßig erscheinen. Um den Willen der Mehrheit festzustellen, ist eine Kirchenverfassung vorgesehen, die, mit dem Pfarrkirchenrat beginnend, in einem allgemeinen Kirchenrat gipfelt, den man als Kirchenparlament bezeichnen könnte. Er besteht aus den Häusern der Laien, der Geistlichkeit und der Bischöfe, und seine Beschlüsse erhalten für die Mitglieder in Zukunft Gesetzeskraft, wenn das Parlament keinen Einspruch erhebt. Wenn! Ein ständiger parlamentarischer Unterausschuß, bestehend aus Mitgliedern des Ober- und Unterhauses (auch Nicht-Anglikaner?), prüft alle Gesetzesvorschläge, die vom allgemeinen Kirchenrat angenommen und vorgelegt sind. Erhebt dieser Ausschuß Einspruch, so gehen die Vorschläge an den Kirchenrat zur weiteren Beratung zurück, im anderen Falle werden sie auf den Tisch des Hauses gelegt und beim Beginn der nächsten Sitzungsperiode, wenn der Premierminister dem Hause seine gesetzgeberischen Pläne mitteilt, hat das Parlament Gelegenheit, die Vorschläge des Kirchenrates abzulehnen. Macht es von dieser Gelegenheit keinen Gebrauch, so gelten die Vorschläge als Gesetze. Immerhin kann die Enabling Bill als ein erster Schritt auf dem Wege angesehen werden, die anglikanische Kirche von der Bevormundung durch die Staatsgewalt zu befreien. Nur eine freie anglikanische Kirche wird schließlich auch die Freiheit haben, den von vielen ihrer besten Söhne heute schon heißersehnten Anschluß an die Kirche zu vollziehen.

Was weiter in England selbst vor sich geht, kann nicht so sehr als Einigungsversuche als vielmehr als Annäherungsversuche aufgefaßt werden. Man fängt an, mehr das Gemeinsame zu betonen, das alle christlichen Kirchen verbindet; die eine Kirche stellt berühmten Predigern der anderen gelegentlich ihre Kanzeln zur Verfügung; im Missionswesen will man mehr mit- als gegeneinander arbeiten; ganz allgemein zeigt sich zum Zusammenarbeiten

der Konfessionen mehr guter Wille als bisher. In der letzten Jännerwoche wurden in Oxford jeden Abend Vorträge über Probleme des modernen Lebens in ihren Beziehungen zum Christentum gehalten, so über Christentum und Industrie, Christentum und Erziehung, Christentum und intellektuelle Ehrlichkeit. Unter den Rednern, denen allabendlich mehr als tausend Studenten lauschten, waren Vertreter verschiedener kirchlicher Bekenntnisse; auch ein katholischer Geistlicher nahm daran teil. Lord Hugh Cecil, der mit den führenden Kreisen der anglikanischen Kirche in engen Beziehungen steht, sprach am ersten Abend über Christentum und internationale Angelegenheiten. Die Kirche, so führte er aus, von jeher unnachgiebig in rein theologischen Fragen, habe sich im praktischen Leben oft duldsam gegen Mißbräuche gezeigt und sei damit in Widerspruch mit ihrer eigenen Lehre geraten. So habe sie 1400 Jahre lang die Sklaverei geduldet, obschon diese unvereinbar sei mit der Lehre von der Gotteskindschaft aller Menschen (in Wahrheit hat auch ein heiliger Paulus seinem treuen Onesimus nicht die Sklavenketten gelöst, überhaupt nicht einer gewaltsamen Auflösung der sozialen Verhältnisse das Wort geredet. Dagegen hat er und mit ihm die Kirche aller Jahrhunderte unentwegt daran gearbeitet, durch Erfüllung mit christlichem Geiste das Sklavenverhältnis allmählich innerlich aufzulösen, wodurch dann auch die Aufhebung der Sklaverei als Institution erst praktisch möglich wurde). Ebenso dulde die Kirche in unseren Tagen den Nationalismus, der ihrer Lehre von der Gleichheit der Menschen vor Gott und dem Gebot der Liebe zweifellos widerspricht (der von Cecil im weiteren geschilderte Chauvinismus allerdings, mit dem jedoch die berechtigte Vaterlandsliebe, welche sich der allgemeinen Bruderliebe vollkommen einordnet, nicht verwechselt werden darf). Es sei für den Christen selbstverständlich geworden, daß er andere Pflichten gegen die eigenen Volksgenossen habe, als gegen die Ausländer. Auf dieser Anschauung beruhe der ganze Krieg. Während der christliche Engländer es für sündhaft halten würde, irgend eine Klasse des eigenen Volkes zu hassen, setze er seinen Stolz darein, einen Teil seiner Mitmenschen zu hassen aus keinem anderen Grunde, als weil sie Deutsche seien. Dieser falsche Nationalismus habe sich so lange erhalten, weil er zugleich auch manchen guten Trieb geweckt habe, wie den Willen zum Dienste am Volk und ein starkes Pflichtgefühl. Erst wenn der Nationalismus von diesem unchristlichen Hasse gereinigt sei, erst wenn erkannt werde, daß dieselben sittlichen Verpflichtungen gegen Ausländer bindend seien wie gegen Landsleute, erst dann dürfe man auf eine Gesundung der internationalen Verhältnisse hoffen. In der alten Zeit habe das Christentum den Gedanken nationaler Unterschiede verworfen, durch die Reformation sei es in nationale Einheiten zerrissen worden, heute regten sich wieder Kräfte, um die getrennten Teile näher zu bringen. Alle Völker seien kriegsmüde und ständen hinter dem Gedanken des Völkerbundes, trotz allen Fehlern und Mängeln seiner gegenwärtigen Gestalt. Es sei Aufgabe der Kirche dahin zu wirken, daß dieses Streben nach menschlicher Verbrüderung nicht einen rein weltlichen Charakter annehme, sondern mit christlichen Grundsätzen durchsetzt werde. — Diese neuen Erkenntnisse sind zu begrüßen. Ringt man sich schon einmal zu der Einsicht durch, daß die Reformation, welche die Christenheit in nationale Einheiten zerrissen hat, der letzte Grund der gegenwärtigen Leiden ist, so ist nur ein Schritt dahin, das Heilmittel dagegen in der Rückkehr zu der von der Reformation mutwillig zerrissenen Einheit zu sehen. Freilich lehrt die Erfahrung, daß es oft lange braucht, bis die breiten Massen die einfachsten, logischen Schlüsse ziehen, und noch länger, bis sie aus der gewonnenen Einsicht auch zur Tat mit den praktischen Folgerungen schreiten. Aber Welterschütterungen, wie wir sie heute durchleben, können die historischen Zeiträume wesentlich verkürzen.

Doch auch von eigentlichen Einigungsbestrebungen, mit dem Ziele der Verschmelzung, unter Kirchen Großbritanniens hören wir. Es handelt

sich um die Wiederaufnahme der schon durch die Stuarts Jakob VI. (1567 bis 1625) und Karl I. (1625 bis 1643) aus politischen Gründen unternommenen, aber damals gescheiterten Versuche, in Schottland anglikanische Liturgie und Episkopalverfassung einzuführen. Dr B. Deermann schreibt darüber in der „Kölnischen Volkszeitung" (19. Mai 1918): „Wie der Weltkrieg in politischer und wirtschaftlicher Beziehung die britischen Völker und Länder enger zusammengefügt hat, so daß das Schlagwort: ‚Britisches Weltreich' kein leerer Begriff politischer Schwärmer mehr ist, so hat er auch die Idee, die Kirchen Britanniens zu einigen, der praktischen Wirklichkeit näher gebracht. Am 19. April d. J. (1918) haben unter dem Vorsitz des Bischofs von London die Leiter der anglikanischen Staatskirche und der schottischen presbyterianischen Staatskirche in der Krypta der St.-Pauls-Kathedrale in London sich versammelt, um über die Vereinigung beider Kirchen zu beratschlagen.

Die unabhängigen, nonkonformistischen Kirchen, die mehr unseren protestantischen Kirchen entsprechen, waren bezeichnenderweise nicht vertreten. Die „katholisierende" Richtung, die diesen Bestrebungen zugrunde liegt, ist in England seit der sogenannten Oxfordbewegung wieder aufgelebt und in den letzten 25 Jahren sehr stark geworden. Sie will die Wiederherstellung der allgemeinen, einen, organisierten, sichtbaren Kirche Christi auf Erden, die Bischofsverfassung und in Liturgie und Lehre eine Annäherung an die Kirchenväter. Eine Unterordnung unter Rom ist gar nicht beabsichtigt, man will eine „katholische", freie, englische Kirche neben der römischen und den griechisch-orthodoxen Kirchen; darnach träumt man wohl von einer Vereinigung aller dieser Kirchen in ferner Zukunft.

Diese Einigungsbestrebungen finden eine fruchtbare Grundlage zunächst in der weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Schulung der Engländer im praktischen Leben. Eine einige, weltumfassende, zentralisierte Kirchenverfassung englischer Herkunft läuft parallel mit der von London ausgeübten englischen Weltbeherrschung in Politik und Handelsverkehr. Dann sind die englischen Kirchen alle, entsprechend dem konservativen Charakter des Volkes, durchaus kirchlich gesinnt. Besonders die Presbyterianer zeigten vor dem Kriege eine stetig wachsende Vorliebe für den Ritualismus. Ihre Geistlichen gingen auf der Straße gleich den anglikanischen meist wie die römisch-katholischen Priester gekleidet. Es machte sich eine starke Vorliebe für die Kirchenväter geltend, und die Abneigung gegen die Bischofsverfassung minderte sich. Auf der Konfecenz am 19. April sprach nun Dr Cooper, der Führer der schottischen Abgesandten, von der täglichen Vermehrung der Anhänger der Vereinigung der Presbyterianer mit den Anglikanern. Jene sind bereit, von der Staatskirche die Bischofsregierung, die heiligen Schriften, nebst dem apostolischen und nizänischen Glaubensbekenntnis — ohne amtliche Auslegung, aber studiert im Lichte der Kirchengeschichte — als feste Richtschnur des Glaubens, dazu die heilige Taufe in der Form nach Matthäus 28, 19 und die Transsubstantiation und Spendung des Abendmahles nur durch gültig geweihte Priester anzunehmen. Damit sind im wesentlichen die Forderungen für eine Annäherung der Staatskirche an die anderen Kirchen zugestanden, die Dr A. C. Headlam, anglikanischer Professor der Dogmatik am Kings College in London, in der „Church Quaterly Rewiew" im Jänner 1914 erhob, und wie sie im Lambeth-Quadrilaterial-Erlaß als fundamental-katholische Dinge gegenüber anderen zeitweilig aufgekommenen Darlegungen dargestellt sind. Dr Headlams Hauptgrundsatz lautet: „Die Autorität zu konsekrieren und zum Priester zu weihen oder alle geistlichen Aemter auszuüben, ruht in und kommt von der Kirche, der Gott seinen Heiligen Geist gibt.

Für die Nonkonformisten Englands, die Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten u. s. w. sind solche Formen und Lehren vorläufig noch unannehmbar. Daher sind sie als Evangelische auch von der Konferenz mit der

englischen Staatskirche, die sich katholisch nennt und heute vielfach in der Lehre und fast allgemein in der Form mehr oder weniger katholisch ist, ferngeblieben. Immerhin würde die Vereinigung der englischen und der schottischen Staatskirche, besonders nach der in Aussicht gestellten Verschmelzung der letzteren mit der einzigen anderen bedeutenden Kirchengemeinschaft Schottlands, der 2½ Millionen zählenden United Free Church of Scotland (Vereinigte Freie Kirche Schottlands), die englische Kirche an Macht und Einfluß sehr stärken, nicht nur daheim, sondern auch in den Kolonien und in Amerika; und bei dem bekannten Hand-in-Hand-gehen von Religion, Mission und Wirtschaftspolitik würde sie Londons Weltgeltung nicht unerheblich stärken.

Die Aussichten der Vereinigung der englischen Kirche mit Rom würden durch die Verbindung der beiden Staatskirchen noch mehr geschwächt, da sie eine Stärkung des linken, liberalen Flügels der Staatskirche gegenüber dem ritualistischen, konservativen bedeutet, der in Lehre, Sakramenten, Liturgie und Kirchenordnung ganz oder fast ganz römisch-katholisch denkt oder strebt. Aber auch vom Protestantismus ist der linke anglikanische Flügel weit entfernt und wollen nun die schottischen Kirchen wesentlich und deutlich abrücken. Die Stimmung des britischen Volkes ist heute weit über die Kreise des anglikanischen Ritualismus hinaus, der schon vor dem Kriege die Reformation entschieden ablehnte und bedauerte, dem deutschen Protestantismus direkt feindlich geworden. Ein Weltmissionskongreß, wie er 1910 besonders auf Betreiben der freien britischen Kirchen in Edinbourgh zur Anbahnung einer Annäherung und Vereinigung aller christlichen Kirchen der Welt abgehalten wurde, wäre heute unmöglich. Das erste Ergebnis der angestrebten Vereinigung der englischen und schottischen Staatskirche wäre eine unabhängige, freikatholische Kirche britischer Nationalität und Eigenart. Das weitgesteckte, große Ziel ist eine Einheitskirche aller englisch sprechenden Völker, einschließlich Nordamerikas auf englisch-katholischer Grundlage. Diese Einheitskirche soll dann nach echt britisch-puritanischem Dünkel des Auserwähltseins am Ende der Welt gemäß Christi Verheißung die sichtbare Vereinigung aller christlichen Völker herbeiführen."

In Schottland selbst werden augenblicklich auch Anstrengungen gemacht, eine Einigung der dortigen Staatskirche mit der Vereinigten Freikirche herbeizuführen und beide Kirchen in eine zu verschmelzen.

Hiezu noch einige kleine Momentbilder: Nach „Kipa"-Berichten stehen in London heute noch 50 Kirchen, deren Gemeinden verschwunden sind. Für diese Zeichen der Zeit macht „Ivng Age" nicht nur den Geschäftssinn verantwortlich; die nichtkatholische Kirche habe ihren Halt im Volke verloren, ihr Klerus wisse das sehr wohl und habe es auch oft anerkannt. Einem Londoner Briefe zufolge hat der Kanzler der anglikanischen Diözese von Bereford, Ernst Charles, verordnet, es dürfe kein Kreuzesbild in einer anglikanischen Kirche, weder innerhalb, noch außerhalb, noch auf der Kirchenmauer geduldet werden. Denn es sei der bestimmte Wille des Königs und der Gesetzgebung gewesen, das Kreuz vollständig aus der reformierten Kirche auszuschließen. Die neue Verfügung erregte großes Aufsehen, sie dürfte den Freunden des Kreuzesbildes ein Ansporn sein, sich nur um so mehr nach Rom hin zu orientieren. Die „America" bringt folgende Nachricht: Die letzte Kirche in unserer Stadt Liverpool, N. Y., ist niedergerissen worden. Es ist dies ein charakteristisches Zeichen für den Wechsel, dem die anglikanische Kirche ausgesetzt ist. „Es ist nicht die Frage, das Volk wieder zur katholischen Kirche zurückzuführen, wohl aber ist es eine Frage, dem Lande das Christentum wieder zu geben" meinte letzthin ein anglikanischer Pastor. In einem Schreiben an die anglikanische „Church Times" klagt ein Liverpooler: „Der Kirchenplatz der vorgenannten Kirche ist an Harrods für eine Viertelmillion verkauft worden; die Besitzer des Londoner Riesengeschäftes werden auf

dem Kirchplatz ein Tuchgeschäft von ungewöhnlicher Größe bauen, das eine Million kosten soll. Nach und nach sind alle Kirchen im Zentrum unserer Stadt im Laufe der letzten 30 Jahre niedergerissen worden. Einzig das abgelegene Bethaus St. Nicholas ist noch verschont geblieben. Gotteshäuser sind verschwunden, um Palästen des Mammons Platz zu machen. Die Gebeine unserer Vorfahren müssen fortgeschafft werden, soll ja in 15 Monaten ein 2000 Hände beschäftigendes Geschäftsmonstrum dort erstehen."

3. Einheitsbestrebungen im deutschen Protestantismus. „Deutsche Religion." „Deutsche, nationale Kirche." „Protestantische Reichskirche." Bloße Kulturgemeinschaft. Bloßer Zweckverband und „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft". „Gemeinsames Bekenntnis." Deutscher Protestantischer Kirchentag. „Bund der Landeskirchen." Preußen, Bayern, Württemberg. Das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses macht sich auch unter den deutschen Protestanten bemerkbar. Auf die wahnsinnigen Bestrebungen nach Gründung einer „deutschen", in Menschen- und Rassenvergötterung gipfelnden Religion wurde schon in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1918. S. 539) hingewiesen. Der dort genannte Wilhelm Schäfer scheint der gleiche zu sein, der sich neuestens („Frankfurter Zeitung" 11. Juli 1920) für die Quäker einsetzt. Ebendort wurde hingewiesen auf die Hoffnung des protestantischen Pfarrers Kurt Engelbrecht auf eine „deutsche", nationale Kirche, mit Einschluß der Katholiken, selbstverständlich auf protestantischer Grundlage. Eine solche Vereinfachung der Einheitsbestrebungen stellt auch die noch nicht ruhende Los-von-Rom-Bewegung und die Bestrebungen der „Gesellschaft zur Evangelisierung der Katholiken" dar. Man begreift ja, wie die deutschen Protestanten dazu kommen, ihre durch Kirchenaustritt und Abfall, namentlich der sozialdemokratischen Massen zum Unglauben sich stark lichtenden Reihen aus katholischen Kreisen aufzufüllen. Wenn man aber die beweglichen Klagen über das Schwinden von Glauben und Sittlichkeit in den eigenen Reihen daneben hält, ist man versucht, an das Wort des Heilandes zu denken: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihr Meer und Land durchziehet, um einen einzigen Proselyten zu machen, und wenn er es geworden ist, macht ihr ihn zu einem Sohne der Hölle, zweifach mehr als ihr" (Matth. 23, 15). Und was würden die Protestanten zu einer „Gesellschaft zur Katholisierung der deutschen Protestanten" sagen? Eine solche könnte sich immerhin darauf berufen, daß ja ihre Voreltern einmal alle katholisch gewesen sind.

Doch auch innerhalb des deutschen Protestantismus sind Einigungsbestrebungen schon längere Zeit im Gange. Eine diesbezügliche Abhandlung beginnt Dr Ernst Schubert mit den Worten: „Es ist ein tragisches Geschick in der Geschichte unseres Volkes, daß seine religiöse Erneuerung durch die Reformation des 16. Jahrhunderts nur mit dem Verluste seiner religiösen Einheit erkauft werden konnte und daß die von Luther nicht gewollte, aber durch sein Werk verursachte Kirchentrennung wohl für immer bleiben wird. Aber noch schmerzlicher ist vielleicht die Tatsache, daß auf deutschem Boden auch die evangelische Kirche von Anfang an der Einheitlichkeit entbehren mußte." Kann es bei dem Individualismus als Prinzip der Religion anders sein? Wird der Individualismus im Glauben proklamiert, warum soll er vor der Organisation Halt machen?

Bei der 300jährigen Geburtstagsfeier des Herzogs Ernst des Frommen 1901 in Gotha bezeichnete Kaiser Wilhelm selbst eine Vereinigung der evangelischen Kirchen Deutschlands als ein hohes Ziel seines Lebens. Im Jahre 1903 konstituierte sich der deutsche Evangelische Kirchenausschuß, der aus Vertretern der verschiedenen Landeskirchen besteht und der 1905 von der preußischen Regierung die Anerkennung als rechtsfähige öffentliche Körperschaft erhielt. An seiner Spitze steht der Präsident des preußischen Evangelischen Oberkirchenrates, aber seine Beschlüsse werden

erst durch die Zustimmung der Landeskirchen bindend. Seine Aufgabe besteht in der Wahrung der evangelischen Interessen gegenüber anderen christlichen Gemeinschaften und gegenüber den nichtchristlichen Kirchen sowie in der kirchlichen Versorgung der Deutschen im Ausland und in den Kolonien. Durch die Konstituierung dieses Ausschusses war ein gewisses Ziel in den Einheitsbestrebungen erreicht. Da er jedoch nur die Kirchenregierungen, aber nicht die Kirchen vertritt, und ihm die Fühlung mit dem Kirchenvolke fehlt, so setzte auch gegen ihn eine heftige Opposition in fast allen Teilen des Deutschen Reiches ein. In den ersten Jahren des Weltkrieges, als nach aller Hoffnung Deutschland dem Siege entgegenging, stellte Professor Weinel (Jena) wiederum das Ideal der evangelischen deutschen Reichskirche auf, welche bei völliger Freiheit des Bekenntnisses und aller Gemeinschaften, Sekten und Richtungen, alle Protestanten zusammenfassen soll. Zu dem bereits bestehenden Kirchenausschusse soll nach seiner Meinung eine nach dem allgemeinen, gleichen, direkten und geheimen Wahlrechte zustandegekommene kirchliche Reichssynode als Ergänzung hinzutreten. Aber eine Chemnitzer Konferenz erhob scharfen Protest auch gegen diese Bestrebungen und bezeichnete dieselben als Utopien, die dem richtig verstandenen Wesen der Kirche widersprechen und der lutherischen Kirche zu nahe treten. Bei den Soldaten an der Front, zu denen von den verschiedenen evangelischen Vereinigungen eine Fülle von Schriften den Weg fand, trat in der Not des Kampfes die Verschiedenheit der Bekenntnisse und Richtungen zurück und man konnte von einer deutschen evangelischen „Feldkirche" sprechen. Aber auch hier trat der Mangel an kirchlicher Einheit darin zu Tage, daß kein einheitliches, großzügiges Sonntagsblatt zustande kam, das den Soldaten ihre Zugehörigkeit zur deutschen evangelischen Kirche vermittelt hätte.

Je näher gegen Ende des Krieges die „Demokratisierung" rückte, desto lebhafter wurde in deutschen protestantischen Kreisen die Frage einer Trennung der protestantischen Kirche vom Staate besprochen. Die Liberalen, welche nach dem Jatho-Rummel (1911) am liebsten die Trennung gleich herbeigeführt hätten, hatten sich unterdessen eines Besseren besonnen und fanden, daß die „staatlich privilegierte und gestützte Landeskirche" für sie „ein wohnliches Haus" darstelle. Traub befürwortete nicht undeutlich ein völliges Aufgehen der Kirche in den Staat. Die Positiven, obgleich durch die steigende Agitation der Sozialdemokraten für die Trennung von Kirche und Staat beunruhigt, standen einer solchen jedoch bei weitem nicht so ablehnend gegenüber. Von der Demokratisierung Preußens befürchteten sie die „Massenherrschaft" in den Landeskirchen; der demokratisierte preußische Landtag werde die in der Kirchenverfassung für die älteren Provinzen 1875 geschaffenen Garantien zugunsten der Positiven — Teilnahme am Abendmahl und eifriger Kirchenbesuch als Bedingung der Teilnahme der Laien an der kirchlichen Gesetzgebung in den Synoden — kurzerhand abschaffen, zumal auch die Liberalen für die Wahlen in die Synoden das allgemeine, gleiche Wahlrecht schon lange forderten. Der Kirche würde so die Bekenntnisgrundlage verloren gehen, sie würde sich in eine Kulturgemeinschaft verwandeln, in welcher die Predigt des Evangeliums höchstens noch geduldet würde. Die bekenntnistreuen Kreise müßten sich zu einer eigenen Gemeinschaft zusammenschließen, von einer Volkskirche könne nicht mehr die Rede sein. Die Liberalen witterten die vom Staate möglichst unabhängige „Freikirche" im Sinne Stöckers. Die Positiven ließen sich dadurch nicht beirren, verschiedene Synoden mit positiver Mehrheit sprachen sich für größere Verselbständigung und Vereinheitlichung des Protestantismus zunächst in Preußen aus, der König solle oberster Bischof der Landeskirche bleiben, aber der Einfluß des Kultusministers und des Landtages beseitigt werden. Die Furcht, daß der Landtag in Zukunft die staatlichen Beiträge für die Kirchen verweigern werde, spielte dabei auch eine Rolle. Unter anderen richtete die Kreissynode Berlin-Land II an das Konsistorium und an den

evangelischen Kirchenrat die Bitte, dahin zu wirken, 1. daß die sieben Landeskirchen Preußens zu einer Verwaltungseinheit verschmolzen werden, 2. daß die so entstehende „Preußische Evangelische Landeskirche" eine Verfassung erhält, welche ihr, unter voller Wahrung der Souveränitätsrechte des Königs, der königlichen Staatsregierung und dem Landtage gegenüber dieselbe Selbständigkeit gewährt, die die katholische Kirche schon heute besitzt. In der Begründung ist die Notwendigkeit finanzieller Sicherung gegen die Streichgelüste eines demokratisierten Landtages ausdrücklich hervorgehoben.

Ein Einigungsprojekt eigener Art war der um dieselbe Zeit auftauchende Gedanke des Generalsuperintendenten von Westfalen, Dr Zöller, an die Stelle der heutigen protestantischen Bekenntniskirche einen reinen Zweckverband zu setzen, der nur für die äußeren Dinge eine gewisse Gemeinsamkeit bestehen lasse, im Religiösen aber eine Scheidung der Positiven und Modernen ermögliche, erstere würden sich auf Grund des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu einer „Evangelischen Bekenntnisgemeinschaft" zusammenschließen. Zöller geht davon aus, daß im heutigen Protestantismus tatsächlich zwei verschiedene Religionen vorhanden seien; die eine Religion sei auf Luthers Glauben und die alten Bekenntnisschriften gegründet, die andere humanistisch-philosophisch orientiert. An den modernen theologischen Fakultäten seien beide Richtungen als gleichberechtigt anerkannt, und dementsprechend könnten die „modernen" Pastoren nicht von ihren kirchlichen Stellen entfernt werden, um so weniger, da die den „modernen" Glauben teilenden Laien an den Lasten teilnähmen und eine ihren Ueberzeugungen entsprechende Predigt fordern könnten. Es sei jedoch unerträglich, daß viele Gemeinden nur „moderne" Prediger hätten, auf welche auch die bekenntnistreuen Minderheiten angewiesen seien. Das sei um so bedenklicher, da die Kirche bis heute Bekenntniskirche sei und eine liberale Richtung nicht anerkenne. Darum müsse der Grundsatz der Bekenntniskirche preisgegeben werden, erst durch die Anerkennung der Liberalen würden die Positiven zu rechtlichen Minderheiten, für die dann aber auch in systematischer Weise gesorgt werden könne. Die Liberalen bemerkten dagegen, es genüge, die Pastoren in den Fragen der Lehre, der pflichtmäßigen Anwendung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, in der Agende und anderem freier zu stellen; daß zwei verschiedene Bekenntnisse in ein und derselben Landeskirche bestehen könnten, habe die 1817 geschlossene Union zwischen Lutheranern und Reformierten dargetan. Die Positiven sahen in Zöllers Zweckverband „ein Haus, in dessen Fundament ein Zentner Dynamit eingebaut ist"; ihr bisheriges Hausrecht zugunsten der abtrünnigen Liberalen aufzugeben, könne man ihnen nicht zumuten, am allerwenigsten im Jubeljahr der Reformation. Die Liberalen wiesen ihrerseits wieder darauf hin, daß auch bei den Positiven selber keine einheitliche Stellung zu den alten Bekenntnissen zu finden sei; ein Gebrauchen der alten Symbole in ihrem ursprünglichen und wörtlichen Sinne sei nicht einmal bei der am weitesten rechts stehenden Orthodoxie üblich: eine Bekenntniskirche im strengen Sinne gebe es nicht mehr bei den deutschen Protestanten. In den großen Städten könne der Not der positiven Minderheit durch Anstellung eines Predigers ihres Glaubens gesteuert werden. Einige dieser positiven Minderheiten sind in den letzten Jahren zur Selbsthilfe geschritten, sie haben sich unter anderm in Berlin Säle gemietet und dorthin für Predigt und Sakramentenempfang Prediger nach ihrem Herzen berufen. Die Idee Zöllers wurde nicht ausgeführt und so kam auch die „Evangelische Bekenntnisgemeinschaft" nicht zustande.

Eine völlig veränderte Lage schuf die Revolution, welche alle deutschen Landeskirchen mit den Fürsten ihrer religiösen Häupter beraubte. Luther selbst war es gewesen, der sich gegen die steigende Verwirrung in „seiner" Kirche keinen anderen Rat mehr wußte, als sie den Fürsten auszuliefern. Seitdem waren die protestantischen Kirchen mit der Fürsten-

gewalt so eng verbunden, wie in Rußland die Orthodoxie seit Peter dem Großen. Wohl nicht mit Unrecht haben schon lange viele Protestanten in dieser allzu engen Verbindung von Kirche und Staatsgewalt, die freilich auch die Begünstigung der protestantischen Kirchen gegenüber der katholischen vonseiten der Fürsten erklärt, einen der Gründe des Abfalls der Massen von ihr gesehen, da diese in ihr die Beschützerin des „Klassenstaates" sahen. Der Herzog fiel, und mit dem Herzog der Mantel. Die protestantischen Kirchen verloren nicht nur ihre Häupter, sondern wurden dadurch in ihrem innersten organisatorischen Aufbau erschüttert. Das Problem, das Luther nicht hatte meistern können, so daß er es vorzog, den Knoten zu zerhauen, statt ihn aufzulösen, mußte wieder ganz von vorne aufgenommen werden. In dem richtigen Gefühl, daß eine organisatorische Einheit ohne Einheit wenigstens in den wesentlichsten Punkten des Glaubens doch ein allzu merkwürdiges Gebilde ist, hat man versucht, eine einheitliche Bekenntnisgrundlage zu finden. In Heft 5 der Volksschriften des Evangelischen Bundes versucht der Jenaer Professor Dr Hans Heinrich Wendt den allen bestehenden Richtungen innerhalb der evangelischen Kirche noch gemeinsamen Grundbestand an christlichen Glaubenswahrheiten so zusammenzufassen: „Wir glauben auf Grund unseres Herrn Jesus Christus, daß der allmächtige Gott im Himmel unser Vater ist, der aus väterlicher Liebe uns Menschen durch diese Welt dazu erziehen will, seine rechten Kinder, das heißt Träger seines Heiligen Geistes, seiner reinen Liebe, seines ewigen Lebens zu werden." Durch die sorgfältig abgewogenen, einzelnen Worte dieses Bekenntnisses soll die Eigenart des evangelischen Glaubens gegenüber allen anderen Auffassungen über Gott, Welt und Christentum zum Ausdrucke gebracht werden. Der Verfasser bemüht sich auch, den innerhalb des Protestantismus bestehenden Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Bedeutung der Person Jesu Christi, hinsichtlich der Wundermöglichkeit und hinsichtlich des Verhältnisses des Christentums zu den politischen und wirtschaftlichen Fragen eine Seite abzugewinnen, nach der sie einen Zusammenschluß aller dieser verschiedenen Richtungen zu einem gemeinsamen Bekenntnis nicht zu verhindern brauchen. Indes die Frage des gemeinsamen Bekenntnisses ist augenblicklich gegenüber der Frage der Neuorganisation des deutschen Protestantismus vollständig in den Hintergrund getreten.

In letzterer Hinsicht hat der deutsche Protestantismus entschieden mehr Glück gehabt. Um den 38 verwaisten, ohne inneren Zusammenhang dastehenden Landeskirchen wieder Häupter zu geben und eine organisatorische Einheit derselben in die Wege zu leiten, berief der Evangelische Kirchenausschuß einen „Deutschen Evangelischen Kirchentag", der vom 2. bis zum 5. September 1919 in Dresden zusammengetreten war und zum ersten Male den deutschen Gesamtprotestantismus — wenigstens den der Landeskirchen, die anderen Kirchen und Sekten waren noch nicht vertreten — in die Erscheinung treten ließ. „Man darf sagen", schreibt Martin Rade in einem Rückblicke auf die Tagung, „daß wir seit dieser Dresdener Tagung in Deutschland neben der katholischen Kirche auch eine evangelische besitzen, nicht von der gleichen Geschlossenheit und Festigkeit, keine Reichskirche, auch nicht fertig schon; aber doch festgelegt in ihren Fundamenten, so daß, wenn nicht ganz unvorhergesehene Hindernisse eintreten, der Bau binnen kurzem unter Dach sein wird." Dieser Kirchentag war ein Zwischending von freier Konferenz und Synode. Er genoß seine rechtliche Autorität von dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß her, der seit dem Jahre 1903 von den Staatsregierungen anerkannt, „zur einheitlichen Förderung der gemeinsamen evangelischen Interessen nach außen", und nur dieser, bestand. Dieser Ausschuß hat in Fühlungnahme mit allerhand freien Faktoren den Kirchentag berufen: 320 Männer und Frauen, Vertreter der Kirchenregierungen, der Synoden, der Vereine, des Lehrstandes und 54 einzelne, damit noch nicht

erfaßte Personen. Umgekehrt hat nun der so zusammengesetzte Kirchentag den aus 15 Vertretern der Kirchenregierung bestehenden Kirchenausschuß ergänzt durch 15 außerordentliche Mitglieder seiner Wahl (30, wenn man die etwa benötigten Stellvertreter mitzählt). Diesem so erweiterten Kirchenausschuß hat er vor allen anderen Aufgaben diese übertragen, einen „Kirchenbund" zu schaffen, einen „Bund der Landeskirchen" unter Wahrung der Selbständigkeit und des Besitzstandes der einzelnen Landeskirchen, deren man noch 38 zählt, die aber teilweise, z. B. in Thüringen, im Begriff sind, sich zu vereinigen. Dieser Kirchenbund wird den deutschen kirchlichen Protestantismus als geschlossene Einheit umfassen. Sobald dieser Kirchenbund geschaffen, wird ein neuer Kirchentag geladen, welcher an die Stelle des vorläufigen Zustandes eine gültige Verfassung setzt und selber die Kirchengewalt in die Hand nimmt. Die Ablösung der stärksten, kirchenpolitischen Gruppe, der der konfessionellen Lutheraner, deren Organ die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz ist, von den deutschen reformierten und unierten Kirchen, und ihr Anschluß an die skandinavischen Kirchen, mit denen sie einen lutherischen Kirchenbund bilden wollten, wurde glücklich vermieden. Durch die Betonung der Selbständigkeit der Landeskirchen wurde allen unitaristischen Wünschen, und damit dem Gedanken einer Reichskirche abgesagt. Die Freikirchen und Sondergemeinschaften hofft man späterhin einbeziehen zu können. Ein kurz vorher noch so sehr umstrittenes Problem, wie der Schutz der Minderheiten und die Lockerung des Parochialzwanges wurde einmütig gelöst; „was eine kirchliche Organisation der Freiheit innerkirchlicher Bewegungen, der Rücksicht auf Sonderbedürfnisse und Gewissensnöte an Zugeständnissen bewilligen kann, das ist hier gewährt". Die Urwahlen, zunächst in die verfassunggebenden Synoden der Landeskirchen, so eifrige Befürworter sie auch in den Gegnern einer „Pastorenkirche" und Freunden einer „Volkskirche" fanden, wurden abgelehnt, namentlich nachdem die Erfahrung in Baden und Württemberg gezeigt hatte, daß dieser ganze Apparat, auf die Kirche angewandt, in der Praxis nicht glücklich arbeite; so wurde es den einzelnen Landeskirchen überlassen, den Wahlmodus selbst zu bestimmen. Erfreulich ist, daß der deutsche Protestantismus bei seinem ersten geschlossenen Auftreten mit der überwiegenden Mehrzahl der christlichen Eltern den christlichen Charakter der öffentlichen Schulen und den christlichen Religionsunterricht als öffentliches Lehrfach verlangt und sich entschieden gegen die religionslose Schule wendet. Die Schwäche des neuen Kirchenbundes zeigt sich jedoch schon, wo es sich um den Inhalt des Religionsunterrichtes handelt. Der Charakter des Religionsunterrichtes als der eines bloß religionskundlichen wurde zwar abgelehnt, aber auch der sogenannte objektive, Glaubenssätze darbietende fand keine Gnade. Wie weit der neue Kirchenbund seine Ziele stecken kann und noch mehr, wie weit er kommt, mit dem Prinzip des Individualismus und der Ausschaltung einer gemeinsamen, tragfähigen Basis geistiger Verständigung, muß dahingestellt bleiben.

Die auf dem allgemeinen Dresdener Kirchentag begonnene Organisation des deutschen Protestantismus wurde unterdessen weitergeführt. Die im April 1920 zusammengetretene Preußische Generalsynode lehnte die von den drei mit der provisorischen Ausübung des Summepiskopates betrauten Ministern befürworteten Urwahlen in die Generalversammlung und in die anderen kirchlichen Vertretungskörper ab. Durch solche werde, so sagten Positive, „der Kirche ein unevangelischer, ja widerchristlicher Charakter aufgeprägt". Auch das Frauenwahlrecht, das übrigens durchging, sei „klar wider Gottes Wort", „der Herr Christus machte keine Frauen zu Aposteln". Die Liberalen hinwiederum, die sich von der Wahlbeteiligung der Massen eine Zurückgewinnung derselben für den Kirchenglauben versprechen, machten darauf aufmerksam, daß die Generalsynode mit ihren 63 Superintendenten und Generalsuperintendenten, 17 Konsistorialräten, 15 Pfarrern,

14 Rittergutsbesitzern oder Majoratsherren und einer Menge von Verwaltungsgerichtsräten, Regierungspräsidenten und Oberpräsidialräten unter 170 Mitgliedern keinen Anspruch erheben könne, eine Vertretung des protestantischen Volkes zu sein. Nur den indirekten Wahlen und dem vielfachen Siebesystem hätten auch die Positiven, die im Volke nur eine verschwindende Minderheit bildeten, in der Generalsynode die Mehrheit zu verdanken. Das Ergebnis war ein Kompromiß. Das bisherige Siebesystem, nach dem die Generalsynode von den Provinzialsynoden und diese von den Kreissynoden gewählt wurden, machte einem neuen Wahlsystem, dessen Träger die Kirchengemeinden sind, Platz. Diese sollen jetzt eine „Verfassunggebende Kirchenversammlung" wählen, in deren Hände vorläufig das landesherrliche Kirchenregiment übergeht, bis die von ihr gewählte Kirchenregierung endgültig die früheren Befugnisse des Landesherrn als „oberster Bischof der Landeskirche" übernimmt. Würden Liberale und Sozialdemokraten sich bei den Kirchenwahlen zusammenfinden, so würde die Herrschaft der Positiven schon in der nächsten Zeit gebrochen werden. Auf jeden Fall wird nach der Neuorganisation der Landeskirche das Bild des kirchlichen Lebens ein Gegenstück zu dem des staatlichen Lebens bilden, ein steter Kampf zwischen rechts und links. Der Oberkirchenrat selbst wird fortan ein Organ der Landessynode und von dieser gewählt sein. In Bayern wurde am 10. September 1920 von der zu Anspach tagenden „verfassungsgebenden, außerordentlichen Generalsynode der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rh." die neue Verfassung angenommen, welche sich von übermäßiger Demokratisierung ferne hält und ihren Bekenntnischarakter wahrt, bei dem aber die verschiedenen Anschauungen, wie bisher, unter einem Dache verbleiben können. An der Spitze der Landeskirche, welche als Körperschaft des öffentlichen Rechtes befugt ist, von ihren Mitgliedern Abgaben zu verlangen, und ihre Angelegenheiten selbständig durch eigene Organe zu ordnen, ist ein von der Generalsynode zu wählender, geistlicher Präsident vorgesehen, der zusammen mit geistlichen und weltlichen Mitgliedern den Landeskirchenrat bildet. Als Gesamtvertretung der Kirche wird eine Generalsynode von den Kirchenvorstehern gewählt und, entsprechend dem kleineren Verbande, die Bezirkssynode. Verwaltungsorgane sind die Generaldekanate, Dekanate und Kirchengemeinden. Letztere sind mit weitgehender Selbstverwaltung ausgestattet und durch den Kirchenvorstand vertreten. Auch die „Evangelische Landeskirche von Württemberg" hat sich im Mai 1920 auf einer Landeskirchenversammlung ihre neue Verfassnng gegeben. Der wichtigste Faktor in der Landeskirche wird der Landeskirchentag sein, dem auch Frauen angehören können; ihm steht das kirchliche Gesetzgebungsrecht zu. Den Uebergang von der breiten parlamentarischen Grundlage zur Spitze des ganzen Organismus bildet ein „Ständiger Ausschuß", bestehend aus sieben Mitgliedern. Der auf Lebenszeit gewählte Präsident hat die oberste Leitung. Diese Gewalten sind also so zueinander geordnet, daß, wie ein Mitglied sich ausdrückt, das ganze System kein parlamentarisches im üblichen Sinne darstellt, sondern eine Balancierung der Gewalten, wie sie sich für die evangelische Kirche als richtig erweise. Aehnlich steht es mit der kirchlichen Neuordnung des Protestantismus in den anderen kleineren Staaten, mit deren Kleinheit allerdings auch der Radikalismus in geradem Verhältnisse zu stehen scheint.

Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen.

Von Peter Kitlitzko, Professor in Ried (O.-Oe.).

Missionsbericht.

1. Asien.

Vorderasien. Die Meldung der „Catholic Neews Service", daß England seine Ausweisungspolitik den deutschen Missionären gegenüber geändert habe, scheint sich bezüglich Palästinas zu bestätigen. Mitglieder verschiedener Missionsorden erhielten bereits die Einreisebewilligung und können wieder ungestört ihre Missionstätigkeit ausüben.

Im Norden, in Kleinasien und Armenien, dauern die Kämpfe fort. Auch hier durften einige Missionäre, z. B. die Augustiner von Mariä Himmelfahrt, wieder zurückkehren; an eine geregelte Missionierung ist aber noch lange nicht zu denken, da die meisten Missionsstationen zerstört oder so beschädigt sind, daß der Wiederaufbau monate-, wenn nicht jahrelang dauern wird.

Nachträglich wurde in Europa bekannt, daß im Laufe des Jahres 1920 sieben Franziskaner dem Christenhasse der Muselmänner zum Opfer gefallen sind. Sechs davon wurden heimtückisch ermordet, der siebente erlag den Strapazen während der Reise in die Verbannung. Die Namen dieser Glaubenshelden waren in allen Zeitungen zu lesen, genauere Angaben enthält das Jännerheft der „Katholischen Missionen" (1921, IV.).

Vorderindien. Die nordamerikanischen Ersatzmissionäre für Bombay-Poona sollen endlich die Einreisebewilligung erhalten haben. In letzter Zeit verlautete, daß die amerikanischen Jesuiten die Philippinen übernehmen werden, um die spanischen Ordensbrüder für Indien frei zu machen. Selbstverständlich ist damit der Not der indischen Mission nur zum Teile abgeholfen, da die Zahl der Ersatzmissionäre zu gering ist und da es noch Gebiete gibt, in denen die Missionstätigkeit gänzlich ruht, wie z. B. in Assam, wo noch die vier Hauptstationen Lamin, Gerrapoonjne, Laitskynsew und Dibrugarh und zahlreiche Nebenstationen bis heute ohne geregelte Seelsorge sind.

Erfreulich ist die von der „Zeitschrift für Missionswissenschaft" (1921, I.) gebrachte Mitteilung, daß sich eine Vereinigung zur Errichtung einer ärztlichen Mission für Indien gebildet habe, und daß diese Vereinigung unter der Leitung der bewährten Aerztin Dr Margaret Lamont immer mehr Anklang und Unterstützung finde

Die politischen Verhältnisse Indiens gestalten sich immer ernster. Wenn die Zeitungsmeldungen nicht übertrieben sind, dürfte eine Selbständigerklärung Indiens nicht mehr ferne sein. Ob die katholische Mission dabei viel gewinnen wird, ist sehr fraglich.

Das Missionsseminar von Kandy auf Ceylon führt noch immer einen verzweifelten Kampf um seine Existenz.

Hinterindien. Die sieben aus den Philippinen vertriebenen Steyler Missionäre sind wieder in ihr Arbeitsfeld zurückgekehrt. Die Mission ist von der Regierung in Washington wieder vollständig freigegeben.

Die im letzten Hefte erwähnte Steyler Mission der Kleinen Sundainseln in Niederländisch-Indien hat einen Zuwachs von 21 Missionären erhalten.

China. Die chinesische Mission hat wieder eine erfreuliche Vermehrung der Missionssprengel und des Personales zu verzeichnen. So wurde aus Teilen der Lazaristenvikariate Nord- und Süd-Kiangsi das neue Vikariat Kichanfu gebildet und sämtliche Vikariate umbenannt. Tschekiang erhielt ein neues Vikariat Kan-chew, das einstmalige Gebiet von Kanton ist jetzt sogar in acht, Macao eingerechnet, in 9 Missionssprengel zerlegt, von denen 4 in der Verwaltung des Pariser Missionsseminares blieben, während von den anderen je eins dem Mailänder Seminare, den Salesianern Don Boscos, den portugiesischen Jesuiten und den Maryknollern unterstellt wurden.

In nächster Zeit sollen auch die deutschen Pallottiner ein Missionsgebiet übernehmen, die diesbezüglichen Verhandlungen sind schon eingeleitet. Ein Teil der Mandschurei wurde den Benediktinern von Soeul provisorisch übertragen.

Nordamerikanische Klosterfrauen sind nach Honan abgereist, um mit der höheren Mädchenerziehung zu beginnen; andere Kreise Amerikas streben eine Hebung der höheren Knabenschulen an. Die Regierung legt den Missionsbestrebungen kein Hindernis in den Weg; störend wirken nur die im Norden herrschende Hungersnot und das infolge des Krieges sich immer mehr ausbreitende Räuberunwesen.

Trotz der Vermehrung der Missionssprengel verzeichnet der Jahresbericht für 1919 einen geringeren Zuwachs als in früheren Jahren, namentlich in den nördlichen Gebieten, was hauptsächlich auf die dort herrschende, schreckliche Hungersnot und die damit verbundene Abwanderung vieler Christen zurückzuführen ist.

Die Gesamtzahl der Katholiken Chinas wird mit 1,954.693 angegeben.

Japan. Japan ohne Korea zählt gegenwärtig 4 Diözesen und 4 Präfekturen mit rund 80.000 Katholiken. Die Aussichten der katholischen Mission werden als günstig bezeichnet, doch wird auch da eine Vermehrung der Sprengel und hauptsächlich des Missionspersonales notwendig sein, wenn die Missionierung in ein rascheres Tempo kommen soll. Wie das erste Heft der „Zeitschrift für Missionswissenschaft" (1921) meldet, sollten die Oberen des Missionskollegs von Maryknoll in den Vereinigten Staaten bereits den Auftrag bekommen haben, sich auf eine japanische Mission vorzubereiten.

Korea. Zum ersten Apostolischen Vikar des neu errichteten Vikariates Wönsan wurde der Abt Bonifatius Sauer von St. Benedikt-Soeul ernannt. Das neue Vikariat umfaßt die beiden Provinzen Ham-Kiang-to im Norden Koreas.

Am 30. Jänner haben sich drei Patres von St. Ottilien in Triest nach Korea eingeschifft, um die 8 Patres und 12 Brüder von Soeul, die auch die provisorische Verwaltung der Mandschurei übernehmen, einigermaßen zu entlasten. Die Reisekosten für die drei Missionäre betragen insgesamt 90.000 Mark.

Sibirien. Das mehr als 12 Millionen Quadratkilometer große Gebiet dürfte in absehbarer Zeit einer gänzlichen Umgestaltung entgegengehen. Es ist daher erklärlich, daß auch unsere Missionäre diesem bisher so gefürchteten Lande ihre Aufmerksamkeit zuwenden und daß es in Zukunft zu den Missionsländern zu zählen sein wird. Bisher bestanden für die ungefähr 125.000 Katholiken dieses Gebietes die vier Dekanate Wladiwostock, Irkutsk, Tomsk und Omsk mit rund 40 Pfarreien, die der Jurisdiktion des Erzbischofs von Mohilew-Petersburg unterstanden. Die Katholiken rekrutieren sich hauptsächlich aus Ruthenen, die bei den Losreißungsversuchen der ruthenischen Kirche von Rom standhaft geblieben und deshalb nach Sibirien verschleppt wurden, und aus Polen, die infolge des Aufstandes im Jahre 1863 als Verbannte hieher kamen.

Es ist kein Zweifel, daß Sibirien ein Zukunftsland ist und daß die Einwanderung einsetzen wird, sobald die politischen Verhältnisse geklärt sind. Bis dorthin dürften sich auch schon geeignete Missionäre gefunden haben, die bei der Zivilisierung und Christianisierung dieses ungeheuren Gebietes mitzuhelfen entschlossen sind.

2. Afrika.

Die katholische Mission leidet Mangel an Personal und noch mehr an Mitteln, während der Protestantismus und in einigen Gebieten auch der Mohammedanismus machtvoll vordrängt, das ist der Refrain fast aller Missionsberichte.

Das einstmalige **Deutsch-Ostafrika,** das jetzt den Namen „Tanganjika-Territory" führt, weist nur in den westlichen Gebieten — Viktoria-Njansa, Kiwu, Unjamjembe und Tanganjika, wo schon vor dem Kriege die Mehrzahl der Missionäre Nichtdeutsche waren — geordnete Missionsverhältnisse auf; die östlichen Vikariate sind bis heute zum größten Teile verwaist, da die Ersatzmissionäre — Elsässer, Turiner, Schweizer Benediktiner, Schweizer Kapuziner und Weiße Väter — kaum imstande sind, die Hauptstationen zu besetzen.

Bischof Munsch von Kilimandscharo wurde wegen Außerachtlassung einer der vom englischen Gouverneur erlassenen Einreisevorschriften nach Mhonda im Vikariate Bagamoyo verbannt, nachdem er schon früher längere Zeit in Tonga und Sansibar interniert war.

Bischof Vogt von Bagamoyo, der bleiben durfte, residiert nicht mehr in Bagamoyo, sondern in Mrogoro an der Taborabahn. Wer sich für dieses Gebiet näher interessiert, findet genauere Angaben im Februarhefte der „Katholischen Missionen".

Mosambik. Die portugiesische Regierung gewährt seit 1920 den Ordensmissionen wieder materielle Unterstützungen, doch sind die Bedingungen so schwer, daß die Missionäre nur in der äußersten Not davon Gebrauch machen werden.

Die Steyler haben derzeit wenig Aussicht, zurückkehren zu dürfen.

Südafrika. Trotz des harten Kampfes, den die katholische Mission hier mit den zahlreichen protestantischen Sekten zu bestehen hat, sind die Erfolge günstig. Das Marianhiller Missionswerk erzielte im Jahre 1919 4468 Taufen von Heiden, 2000 Erwachsenen und 2468 Kindern und zählt jetzt 34.401 Katholiken. Die Zahl von 169 Lehrern und 70 Katechisten gibt die Gewähr, daß die Mission fest begründet ist.

In **Südwestafrika** arbeiten die Oblaten des heiligen Franz von Sales und der Unbefleckten Empfängnis nach ihrer alten, bewährten Methode. Die Arbeit geht zwar noch langsamer als vor dem Kriege, aber bei der Möglichkeit, neue Kräfte in unbeschränkter Anzahl heranzuziehen, werden auch die Zuwachsziffern bald größer sein.

Westafrika. In Belgisch-Kongo machen die Protestanten außerordentliche Anstrengungen, um den katholischen Missionären zuvorzukommen.

In **Kamerun** ist Adamaua an die französischen Priester vom heiligen Herzen übergegangen. Die Verhältnisse der Pallottinermission sind noch nicht definitiv geregelt. Auch hier arbeitet der Protestantismus mit Nachdruck.

Nordafrika. Die Sudanmission, welche das ganze Gebiet von Oberägypten bis zum Kongostaat und vom Roten Meere bis zum Tschadsee umfaßt, beginnt sich allmählich zu erholen, da sie wieder volle Bewegungsfreiheit hat. Die Missionstätigkeit unter den Schilluknegern in Lull nimmt eine günstige Entwicklung; dasselbe gilt von dem Tongodistrikt, dem südlichsten Teil des Schilluklandes. Die Missionäre hoffen sogar, noch in diesem Jahre die im Jahre 1916 unterbrochene Missionierung der Nubaneger aufnehmen zu können. Die Ugandamission berechtigt zu den schönsten Hoffnungen.

3. Amerika.

Nordamerika. Die nordamerikanischen Missionskreise scheinen nun ernstlich bestrebt zu sein, den ihnen gebührenden Platz im Missionswesen auszufüllen. Nach neuen, in der „Zeitschrift zur Missionswissenschaft" (1921, I.) enthaltenen Berechnungen soll die Zahl der von den Vereinigten Staaten gestellten Missionäre im ganzen 444 betragen, nämlich 63 Jesuiten in Zentralamerika und Asien, 12 Väter vom Heiligen Geiste, 10 Väter vom Heiligen Kreuz, 6 aus Maryknoll, 3 vom Göttlichen Wort und 350 in der Indianer- und Negermission.

Zu den Missionshäusern der Steyler, Maryknoller, der irischen Missionsgesellschaft, der Väter vom Heiligen Geist und der Josephiten soll demnächst ein solches der Väter vom Heiligen Kreuz kommen. Auch die Salvatorianer beabsichtigen, in den Vereinigten Staaten eine größere

Tätigkeit zu entfalten; fünf deutsche Salvatorianermissionäre haben von der Behörde bereits die Einreisebewilligung erhalten.

Der Verein der Glaubensverbreitung in den Vereinigten Staaten hat sich selbständig erklärt und ist nun ähnlich wie der deutsche Zweig direkt der Propaganda unterstellt. Die Einnahmen dieses Vereines beliefen sich im Jahre 1919 auf 1,471.684 Dollar, um 407.167 Dollar mehr als im Vorjahre.

Das Missionsseminar von Almonte in Kanada hat seine ersten Missionäre — 2 Priester — nach Kweitschou in China entsandt.

Mittelamerika. Die Verhältnisse sind zwar noch nicht rosig, haben sich aber entschieden gebessert. Die protestantische Propaganda hat bisher keine besonderen Erfolge aufzuweisen.

Südamerika. Ein Großteil der „postenlos" gewordenen deutschen Missionäre hat die verschiedenen Länder Südamerikas zu seinem Wirkungsfelde gewählt. In Kolumbien, Brasilien, Paraguay u. s. w. haben noch Hunderte von Missionären Platz.

4. Australien und Ozeanien.

Infolge vorläufiger Einstellung der Ausweisungen deutscher Missionäre aus britischen überseeischen Gebieten dürfte auch die bereits angedrohte Vertreibung der Missionäre aus Neuguinea, Neupommern und Australien (Beagle-Bey) unterbleiben. Hoffentlich gelingt es den kirchlichen Kreisen, diese Gebiete den deutschen Missionären für immer zu sichern.

Trotz der Riesenpropaganda, welche die Protestanten auch in den Südseeländern betreiben, nimmt die katholische Mission einen günstigen Verlauf. Die Missionäre der Fidji-Inseln melden eine auffallende Bewegung zum Katholizismus und erwähnen, daß die Wasleyaner im letzten Jahre allein 200 Mitglieder an die Katholiken abgeben mußten.

Aehnlich steht es auf den **Nordsalomonen,** die in der Person des langjährigen Missionärs P. Mauritius Boch S. M. einen neuen Apostolischen Präfekten erhalten haben.

Die Präfektur **Holländisch-Neuguinea** wurde zum Range eines Vikariates erhoben und P. Johann Aerts zum ersten Apostolischen Vikar ernannt.

Der neue Apostolische Vikar Darnaud von **Samoa** wurde in **Apia** unter großer Feierlichkeit zum Bischof geweiht.

Unter der Aufschrift: „Um einen deutschen Missionär" bringt das 5. Heft der „Katholischen Missionen" eine witzige Schilderung der Vorgänge bei der Ausweisung des Passionistenpaters Wilhelm Jarger aus Australien. Das kindische dieser Ausweisungen erfährt so die rechte Beleuchtung. Zum Vorlesen in der Schule und in Vereinen recht geeignet!

5. Europa.

Die beiden Hauptvereine der Glaubensverbreitung und der Heiligen Kindheit weisen eine bedeutende Steigerung ihrer Einnahmen auf.

Ersterer verzeichnet für 1919 15,253.752 Franken gegen 8,005.704 im Jahre 1918; letzterer 6,984.329 Franken gegen 4,139.663 Franken; die Kinder Deutschlands haben zum Kindheitsverein 2,308.108 Mark beigetragen. Die Lostrennungsbestrebungen von der Zentrale des Vereines der Glaubensverbreitung in Lyon halten an. Die Propaganda steht diesen Bestrebungen nicht unfreundlich gegenüber.

England. Die irische Missionsgesellschaft von Maynooth macht außerordentliche Fortschritte und dehnt ihre Tätigkeit bereits nach Amerika und Australien aus.

Kardinal Bourne, der der Hauptförderer des Missionssinnes in England ist, nimmt leider gegen die deutschen Missionen eine mehr als unfreundliche Haltung ein.

Holland. Die vorbildliche Missionsbegeisterung der zwei Millionen Katholiken Hollands wurde schon wiederholt erwähnt. Aus letzter Zeit wäre noch das Aufblühen des Missionsgedankens in der akademischen Welt zu ergänzen.

Deutschland. Auch im deutschen Missionswesen nehmen die akademischen Vereinigungen eine hervorragende Stellung ein.

Fast alle Missionsorden haben im Laufe der letzten Jahre Studienhäuser errichtet, die alle gut besucht sind, ein Beweis, daß die Missionsbegeisterung trotz des Verlustes der Kolonien und trotz der Bedrängnis in der Heimat nicht nur fortdauert, sondern an Stärke und Kraft noch zunimmt.

Oesterreich. Der Hauptförderin des Missionsgedankens in Oesterreich, der verdienten Generalleiterin der St.-Petrus-Claver-Sodalität, Gräfin Ledochowska, wurde von den anläßlich des Generalkapitels in Rom versammelten Oblaten der Unbefleckten Empfängnis eine Dankadresse überreicht. Herzliche Gratulation zu der sinnigen Anerkennung!

Sammelstelle. Bisher ausgewiesen: 49.666 K 41 h. — Neu eingelaufen: Bei der Redaktion: Pfarramt Haigermoos, Oberösterreich, für Missionen 100 K; Konsistorialrat Anton Ofen in Prachatitz, Böhmen, für katholische Missionen 10 c K = 90 K; durch die Missionssektion der Jungfrauenkongregation in Weyer, Oberösterreich, 500 K, (darunter für Loskauf einer Maria 100 K, für Taufe von zwei Josef, eines Hermann, Ferdinand und einer Juliana je 50 K); Ungenannt zum Loskauf einer Maria und eines Antonius von Padua je 200 K = 400 K; Ungenannt zum Loskauf eines Leopold 100 K; von Rosa Gollner auf das Grab ihres Ehemannes 50 K.

Gesamtsumme der bisherigen Spenden: 50.906 K 41 h. — Deo gratias! Um weitere gütige Spenden bitten dringend Berichterstatter und Schriftleitung.

Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe.

Mitgeteilt von Pet. Al. Steinen S. J., zurzeit München, Veterinärstr. 9.

1. **Ablaßgegenstände dürfen verliehen, verschenkt und vererbt werden.** Can. 924, § 2, bestimmt: „Ablässe, die mit Koronen und anderen Gegenständen verbunden sind, hören nur dann auf, wenn die

Kronen oder die anderen Gegenstände durchaus zugrunde gehen oder verkauft werden." Das neue Recht kennt demnach nur zwei Gründe für das Aufhören der Ablässe, die mit Gegenständen,[1]) wie Kreuzen, Kruzifixen, Medaillen, kleinen Statuen, Rosenkränzen (im weitesten Sinne des Wortes) verbunden sind: Zerstörtsein[2]) der Sachen und deren Verkauftwerden.[3]) Es war nun trotz dieser Bestimmung noch nicht klar, ob diese Gegenstände auch so verliehen u. s. w. werden dürften, daß auch die Entleiher und Empfänger die Ablässe gewinnen könnten. Der Heilige Vater entschied diese Frage im bejahenden Sinne. Es dürfen somit alle derartigen Gegenstände verliehen u. s. w. werden, die Ablässe werden vom Entleiher, von dem, dem sie geschenkt, vererbt wurden, bei andächtigem Gebrauche gewonnen; mit anderen Worten, diese Ablässe sind nicht mehr sachlich-persönliche, sondern nur mehr sachliche.[4])

2. **Kürzere Weiheformel für die eigentlichen Rosenkränze (der PP. Dominikaner).** „Ad laudem et gloriam Deiparae Virginis Mariae, in memoriam mysteriorum vitae, mortis et resurrectionis eiusdem Domini nostri Jesu Christi bene†dicatur et sancti†ficetur haec sacratissimi Rosarii corona: in nomine Patris † et Filii et Spiritus Sancti. Amen." — Stola et aqua benedicta adhiberi possunt ad libitum. Si fuerint plures coronae dicatur in plurali (ex Rescr. S. C. Rit. 23. Nov. 1918).

3. **Verlegung der Ablässe.**[5]) Für die Verlegung der Ablässe bei Verlegung des Ablaßfestes stellt can. 922 folgende Normen auf: ‚Ablässe, verbunden mit Festen oder Bittfahrten oder neun-, sieben-, dreitägigen Andachten, die vor oder nach dem Feste oder auch während dessen Oktav stattfinden, gelten als auf jenen Tag verlegt, auf den diese Feste rechtmäßig verlegt werden, wenn das verlegte Fest Offizium und Messe ohne Feierlichkeit und ohne äußere Begehung hat und die Verlegung auf immer geschieht oder wenn die Feierlichkeit und äußere Begehung sei es zeitweilig, sei es auf immer, verlegt werden." Der Kanon unterscheidet zwei Arten von Festen, Feste ohne äußere Feier und Feste mit einer äußeren Feier.

I. Für Feste ohne äußere Feier stellt er folgende Regeln auf: Geschieht die Verlegung des Ablaßfestes auf einen anderen Tag, für immer, dann werden die Ablässe auf den neuen Festtag verlegt. Und, so können wir folgern, geschieht die Verlegung nur zeitweilig, für dieses oder jenes Jahr, dann werden die Ablässe nicht auf den neuen Tag verlegt; sie können nur an dem ursprünglichen Ablaßtage gewonnen werden, auch wenn von dem früheren Feste an diesem Tage,

---

[1]) Vgl. die in kurzer Zeit erscheinende 15. Aufl. von Beringer, Die Ablässe, Nr. 832 f.
[2]) Ebenda Nr. 842.
[3]) Ebenda Nr. 844.
[4]) Nachtrag zu 843.
[5]) Vgl. Beringer, Die Ablässe[14], Bd I., 141 ff.

in diesem Jahre, keine Erwähnung geschieht. Einige Beispiele mögen die Regel beleuchten. Nehmen wir an, irgend ein frommer Verein in der Diözese Roermond kann am Feste des heiligen Jakobus, fest. 2. cl., 25. Juli, einen vollkommenen Ablaß gewinnen. An diesem Tage feiert die Diözese das Fest des Hauptpatrones der Kathedrale, des heiligen Christophorus und das Apostelfest kann erst am 27. nachgeholt werden. In der Diözese Roermond ist also diese Verlegung des Apostelfestes für immer und somit können die Mitglieder des frommen Vereines den vollkommenen Ablaß stets erst am 27. Juli gewinnen. Anders läge die Sache, wenn aus irgend einem vorübergehenden Grunde das Jakobusfest für das eine oder andere Jahr verlegt würde, z. B. auch auf den 27. Juli; dann bliebe der 25. Juli trotzdem der Ablaßtag, obgleich vom heiligen Jakobus weder Brevier noch Messe auf diesen Tag fielen.

II. Für Ablaßfeste mit äußerer Festfeier gilt die sehr einfache Regel: „Der Ablaß wird immer an dem Tage gewonnen, an dem die äußere Feier des Festes stattfindet." Die äußere Feier kann nun für immer oder nur zeitweilig verlegt sein. Es ist für die Ablaßgewinnung auch vollständig gleichgültig, wann Offizium und Messe des Festes sind; sie können mit der äußeren Feier auf denselben Tag verlegt sein oder allein ohne äußere Feier auf einen anderen Tag oder am alten Ablaßtage geblieben sein. Es erübrigt sich wohl, Beispiele anzuführen.

III. Von größerer Bedeutung ist es, zu wissen, was hier unter äußerer Feier verstanden wird.

Beringer-Hilgers sagt[1]) hierüber: „Unter äußerer Festfeier..., welche hauptsächlich für die Verlegung der Festabläße maßgebend ist, versteht man gewöhnlich,[2]) daß gebotener Feiertag, die Kirche besonders geschmückt, ein Bild mit Lichtern ausgesetzt ist, daß viel Volk zur Kirche kommt, besondere Gebete verrichtet, eigens auf das Fest oder die Novene, auf die Bruderschaft u. s. w. bezügliche Feierlichkeiten oder fromme Uebungen, Prozessionen oder dergleichen abgehalten werden und anderes, mag dies alles zusammen oder nur zum Teile geschehen."

IV. Ferner ist festzuhalten, die Verlegung muß „rechtmäßig" sein, wie der Kanon ausdrücklich betont. Rechtmäßig ist sie aber, wenn sie aus vernünftigen, triftigen Gründen und mit den nötigen Befugnissen geschieht, d. h. auf Anordnung oder mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles oder des Diözesanbischofs. Nach der Ephem. liturg. (1895, p. 598) ist zur Verlegung der äußeren Feier allein, wobei also keine liturgische Vorschrift bezüglich der Messe und des Offiziums verletzt wird, die Erlaubnis des Bischofs entweder nicht notwendig oder sie kann vorausgesetzt werden, wenn der Rektor der betreffenden Kirche vernünftigerweise urteilt, daß diese Verlegung zum geistlichen Nutzen seiner Gläubigen gereicht.

[1]) Die Abläße[14], Bd. I., S. 142.
[2]) Ephemerides liturg. 1892, p. 700.

V. Handelt es sich um Ablässe an Festen religiöser Orden, so müssen sich die Ordensleute zum Gewinn derselben nach ihrem eigenen Direktorium richten. Die Gläubigen aber können die mit dem Besuch von Ordenskirchen verbundenen Festablässe entweder am Tage gewinnen, an dem dieses Fest in der Diözese oder an jenem, an dem es im Orden gefeiert wird, nicht aber an beiden. Dasselbe gilt auch für die Ablässe frommer Vereine und des III. Ordens, sie können die Vereinsablässe am Tage gewinnen, den ihr Ablaßsummarium bezeichnet oder an jenem, an dem das Fest bei einer Verlegung gefeiert wird in dem Zweige des Franziskanerordens, dem sie unterstehen.

4. Der päpstliche Verein des heiligen Apostels Petrus für die Heranbildung eines einheimischen Klerus in den Missionsländern. Am 30. November 1919 veröffentlichte Seine Heiligkeit Papst Benedikt XV. die denkwürdige Enzyklika „Maximum illud", eines der wichtigsten Dokumente über das katholische Missionswesen, das je aus der Feder eines Papstes hervorging. Mit besonderem Nachdruck weist das Oberhaupt der Kirche auf die dringende Notwendigkeit hin, in den heidnischen Ländern einen einheimischen Klerus heranzubilden, der, am besten eingeweiht in die Bedürfnisse, Bestrebungen und geistige Beschaffenheit seiner Landsleute, auch den größten Einfluß über sie gewinnen wird. Aus diesem Grunde hat Papst Benedikt XV. in der oben genannten Enzyklika den Apostel-Petrus-Verein der katholischen Welt empfohlen.

1. Zweck, Entstehung und Entwicklung des Vereines. Der Gründungszweck ist, den Missionsländern zu einem einheimischen Klerus zu verhelfen. Im Gebete erfleht der Verein zahlreiche Priesterberufe von Gott für die heidnischen Gebiete, und seine Almosen tragen zur Erziehung dieses Klerus in den Missionsländern bei.

Der Verein wurde im Jahre 1889 von einer frommen, opferfreudigen Dame J. Bigard in Frankreich gegründet. Die Veranlassung dazu gaben verschiedene Briefe von Missionsbischöfen; sie sprachen die Ueberzeugung aus, daß die Zukunft der Missionen größtenteils von der Heranbildung eines einheimischen Klerus abhänge, bedauerten aber, wegen Mangel an Geldmitteln viele gute Berufe abweisen zu müssen. Gerade dieser Aufgabe, Mittel flüssig zu machen, um die Missionsbischöfe in ihren Bestrebungen zu unterstützen, kam die Gründung des Apostel-Petrus-Werkes nach.

Seine erste Bestätigung erhielt er durch eine besondere Gunstbezeigung vom Heiligen Stuhle selbst. Die Verbreitung des Werkes hatte jedoch bis in die letzte Zeit unter den verschiedensten Schwierigkeiten sehr zu leiden, sein Weiterbestehen schien sogar gefährdet, obgleich Papst Leo XIII. nicht aufhörte, ihm neue Beweise seines väterlichen Wohlwollens zu geben und wertvolle Ablässe verlieh (12. August und 16. November 1895).

Trotz aller Hindernisse hat der Apostel-Petrus-Verein mit Gottes Hilfe in den Missionen Großes geleistet. Seinen Bemühungen

verdanken die Missionen schon eine gute Anzahl frommer, gut begabter Eingeborener, die das Priestertum anstreben. 183 sind bereits ausgeweiht und arbeiten eifrig im Weinberge des Herrn. Doch muß der Verein sich noch mehr entfalten und noch viel bedeutendere Mittel flüssig machen, soll er sein erhabenes Ziel in etwa verwirklichen. Damit dies ins Werk umgesetzt werde, wurde er unmittelbar der Propaganda unterstellt und unter der tatkräftigen Leitung Sr. Eminenz Kardinal van Rossum wird er zweifelsohne sich mächtig verbreiten. Papst Benedikt XV. hat durch Apostolisches Schreiben vom 30. November 1919 das Werk aufs wärmste empfohlen und am 2. Juli 1920 mit neuen Ablässen bereichert. — Eine neue Zeitschrift in den verschiedenen Sprachen wird über die erzielten Resultate berichten.

2. Mitglied des Vereines kann jeder Katholik werden, arm wie reich. Man unterscheidet drei Arten: a) Die Stifter; es sind jene, die ein Kapital schenken, dessen Zinsen für die vollständige Ausbildung bis zum Priestertum ausreichen; b) die Wohltäter, die das Geld geben für die Ausbildung eines Zöglings während der Gymnasialstudienzeit oder für die Zeit des Aufenthaltes im Priesterseminar; c) die (einfachen) Mitglieder, die jährlich soviel geben, als sie gut können, doch soll der Beitrag wenigstens eine von der Leitung bestimmte unterste Summe erreichen, z. B. ist für die Schweiz 1 Fr., für Holland 0·50 fl. festgesetzt.

3. Die Leitung des Vereines. Der Verein untersteht der heiligen Kongregation der Propaganda. Diese ernennt die Mitglieder des Generalrates aus dem Klerus der Länder, in denen der Verein eingeführt ist.

In jedem Lande steht ein Direktor oder Zentralpräses an der Spitze, vom Kardinalpräfekten der Propaganda ernannt, ihm zur Seite ein Rat.

Jede Diözese hat ihren Diözesanpräses. Dieser ernennt seinen Diözesanrat sowie die Mitglieder der einzelnen Pfarreiräte. Diese Räte können aus Herren und Damen zusammengesetzt sein. Der Pfarreirat endlich stellt die für den Verein tätigen Personen auf.

Der Generalrat hat seinen Sitz in Rom (6) Propaganda, Piazza di Spagna 48; die Generalverwaltung: Roma, Via Giusti 12; die Rechte einer juridischen Person besitzt der Verein in Freiburg (Schweiz), Grand' Fontaine 41.

4. Geistliche Vorteile, verliehen von Papst Benedikt XV., 2. Juli 1920:

I. Vollkommene Ablässe unter den gewöhnlichen Bedingungen: Am Tage der Aufnahme — an den Festen des Herrn und der Mutter Gottes: Weihnachten, Ostern, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Gründonnerstag, Unbefleckte Empfängnis (8. Dezember), Mariä Geburt (8. September), Mariä Verkündigung (25. März), Mariä Lichtmeß (2. Februar) und Mariä Himmelfahrt (15. August); an den Apostelfesten: Heiliger Matthias (24. Februar), heiliger Philipp und Jakobus (1. Mai), heiliger Petrus und Paulus (29. Juni), heiliger Jako-

bus (25. Juli), heiliger Bartholomäus (24. August), heiliger Matthäus (21. September), heiliger Simon und Judas (28. Oktober), heiliger Andreas (30. November), heiliger Thomas (21. Dezember) und heiliger Johannes (27. Dezember); am Feste Petri Stuhlfeier zu Rom (18. Jänner), Patronsfest des Vereines, Petri Stuhlfeier zu Antiochien (22. Februar), heiligen japanischen Märtyrer (5. Februar), heiliger Josef (19. März), heiliger Benediktus Maurus (3. April), heiliger Laurentius (10. August); heiliger Franz von Assisi (4. Oktober), heiliger Franz Xaver (3. Dezember), heiliger Stephanus (26. Dezember); in der Sterbestunde unter den gewöhnlichen Bedingungen.

II. Unvollkommener Ablaß. 100 Tage jedesmal bei Verrichtung eines dem Vereinszwecke dienenden Aktes der Frömmigkeit oder der Nächstenliebe.

III. Die Priestermitglieder genießen das Altarprivileg viermal in der Woche, wenn sie nicht schon für die anderen Tage ein solches haben.

5. Weitere Vorteile. Die Zöglinge in den Missionsanstalten opfern zahlreiche Gebete und Kommunionen auf für die Mitglieder des Vereines. — Die Mitglieder nehmen teil an den Verdiensten der Missionäre. — Jeder Neupriester liest im Laufe des ersten Monates nach seiner Weihe drei heilige Messen für die Wohltäter und jährlich eine weitere heilige Messe. — Erfährt der Missionspriester den Tod seines Wohltäters, der während sechs Jahren die Kosten für den Unterhalt bestritten hat, so liest er für dessen Seelenruhe fünf heilige Messen.

Erlässe des Apostolischen Stuhles.

Zusammengestellt von Dr W. Grosam, Professor der Pastoraltheologie in Linz.

(Besetzungsvorschlag für die Bistümer Schottlands.) Ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 20. November 1920 gibt eine bis ins kleinste gehende Anordnung über die Art und Weise, wie die Bischöfe Schottlands dem Heiligen Stuhle geeignete Persönlichkeiten für die Besetzung vakant werdender Bistümer dieses Landes vorzuschlagen haben. Die Vorschriften decken sich wesentlich mit den schon früher für die Vereinigten Staaten Nordamerikas und für Kanada erlassenen (A. A. S. VIII, 400 ss. Vgl. diese Zeitschrift 1917, S. 196, 611).

(A. A. S. XIII, 13 ss.)

(Die Anstellung der Kooperatoren durch die Ordinarien nach Anhörung der Pfarrer.) Eine interessante Rechtserörterung wurde in der S. C. Concilii durch die Anfrage des Erzbischofs von Agram ausgelöst, ob die mehr als hundertjährige Diözesangewohnheit, die Kooperatoren ohne vorhergehende Anhörung der Pfarrer von Ordinariats wegen anzustellen, nach dem Kodex beibehalten werden dürfe. Das Gutachten des Konsultors sprach sich dahin aus, daß diese Gewohnheit auch nach dem Kodex aufrecht bleiben könne. Der Konsultor gibt einen sehr instruktiven Ueberblick über die Rechts-

geschichte dieser Frage und folgert aus can. 4 und can. 5 des Gesetzbuches, daß dort, wo bisher nach einer gesetzlich verjährten Gewohnheit die Bischöfe den Pfarrern die Hilfspriester zuwiesen, ohne jene vorher zu hören, dieses Verfahren auch weiterhin beizubehalten sei. Die Kongregation aber veröffentlicht dieses Gutachten vollinhaltlich und bemerkt dazu ex officio: Die Anfrage des Bischofs rollt nicht eine Rechtsfrage, sondern eine rein praktische Frage auf. Vom Rechtsstandpunkt kann kein Zweifel sein, daß die mehr als hundertjährige, dem can. 476, § 3, konträre Gewohnheit in jenen Diözesen, wo sie besteht, durch das Inkrafttreten des Gesetzbuches nicht von selbst aufgehoben ist; denn can. 5 sagt ausdrücklich, nur jene gegenteiligen Gewohnheiten, welche im Kodex ausdrücklich zurückgewiesen werden, seien vom neuen Gesetze eo ipso außer Geltung gesetzt, von einer ausdrücklichen Zurückweisung der fraglichen Gewohnheit aber hinsichtlich der Kooperatorenernennung ist im Kodex nirgends eine Spur. Aber anders liegt die praktische Frage, ob der Bischof im Sinne des can. 5 nach seinem klugen Ermessen die Ueberzeugung habe, die fragliche, gesetzwidrige Gewohnheit lasse sich ohne schweren Nachteil nicht beseitigen. Durch die Anfrage selbst habe der Erzbischof von Agram unzweideutig bekundet, daß in seiner Diözese die Aenderung des Anstellungsmodus der Kooperatoren im Sinne des can. 476, § 3, möglich sei. Es sei in der Tat auch schwer einzusehen, welcher namhafte Nachteil für die Diözesanregierung und die Seelsorge etwa daraus erwachsen sollte, daß die Pfarrer, bevor ihnen der Bischof einen Kooperator zuweist, angehört würden, da ja der Bischof nicht gehalten ist, der geäußerten Ansicht des Pfarrers Folge zu geben (can. 105, 1°). Von einem jus quaesitum des Bischofs gegen die Pfarrer im Sinne des can. 4, wie der Konsultor meinte, könne schon darum keine Rede sein, weil ja das Gesetzbuch in diesem Punkte für jene Diözesen, wo bisher die Kooperatoren ohne Anhörung der Pfarrer angestellt wurden, ein neues Recht geschaffen hat, gegen das eine Präskription in der kurzen Zeit seit der Rechtskraft des Gesetzbuches gar nicht möglich war.

Die Kongregation entschied hierauf in der Vollsitzung vom 13. November 1920 auf die Anfrage des Erzbischofs von Agram: Es ist die Vorschrift des can. 476, § 3, einzuhalten, d. h. die Pfarrer der Erzdiözese Agram sind zu hören, bevor ihnen vom Ordinariate ein Kooperator admittiert wird. — Die Entscheidung wurde vom Papste bestätigt.

(A. A. S. XIII, 43 ss.)

(Enzyklika zum Jubiläum des dritten Ordens vom heiligen Franziskus.) Der dritte Orden vom heiligen Franziskus vollendet in diesem Jahre das siebente Jahrhundert seines Bestandes. Aus diesem Anlasse hat Papst Benedikt XV., selbst seit 1882 Terziar, ein Rundschreiben („Sacra propediem" vom 6. Jänner 1921) erlassen, worin er in außergewöhnlich warmer und frischer Sprache dieses große Werk des Heiligen von Assisi als Heilmittel für die großen Schäden unserer Zeit preist. Der echte Terziarengeist schafft eine Atmosphäre der Bruderliebe, des

Friedens und der Eintracht; er überwindet den Geist der Habsucht und Genußsucht, der in der völligen Diesseitsorientierung des Lebens, in den erbitterten Gegensätzen zwischen Armen und Reichen und in der Ausgeschämtheit der weiblichen Mode so bedrohlich hervortritt. Durch ihr leuchtendes Tugendbeispiel sollen die Terziaren in der Welt als Apostel der Sache Christi wirken nach dem Beispiele ihres heiligen Vaters Franziskus, der das vollendete Abbild Christi in sich ausprägte. Zur Feier des Jubiläums ordnet der Papst an: 1. In allen Kirchen, wo dritte Ordensgemeinden errichtet sind, ist im Laufe des Jubeljahres, das mit dem kommenden 16. April beginnt, ein feierliches Triduum zu veranstalten, während dessen die Terziaren an allen, die übrigen Gläubigen an einem Tage einen vollkommenen Ablaß unter den gewöhnlichen Bedingungen, alle aber sieben Jahre Ablaß toties quoties für jede Besuchung des allerheiligsten Sakramentes in diesen Kirchen gewinnen können. 2. Alle Altäre dieser Kirchen sind an den Tagen dieses Triduums privilegiert und alle Priester können an diesen Tagen dortselbst die Messe vom heiligen Franziskus als Votivmesse pro re gravi et publica causa lesen. 3. Alle Priester, die diesen Kirchen zugeschrieben sind, haben während des Triduums die Vollmacht, Rosenkränze, Medaillen u. dgl. mit den Apostolischen Ablässen, Rosenkränze auch mit den Kreuzherren- und Brigittenablässen zu weihen.

(A. A. S. XIII, 33 ss.)

(Bücherverbot und Zensurverhängung.) Das S. Officium teilt unter dem 17. Dezember 1920 mit, daß Dr W. Wilbrand, der Verfasser des auf den Index gesetzten Werkes „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen" (vgl. diese Zeitschrift 1921, S. 152), sich unterworfen und sein Werk widerrufen hat. — Mit Dekret des S. Officium werden die Zeitschriften „Religio" und „Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi" verurteilt und auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt. — Der Priester Ernesto Buonaiuti, welcher seit vielen Jahren irrige und zum Teil häretische Ansichten vortrug und nach wiederholter Unterwerfung neuerdings in der vorgenannten Zeitschrift „Religio" offen das Dogma der wirklichen Gegenwart Christi im heiligsten Altarssakramente leugnete, wurde durch Urteil des S. Officium als der Exkommunikation und infolgedessen der Suspension a divinis verfallen erklärt. (A. A. S. XIII, 42 s.)

(Seligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin.) Der seit dem Jahre 1677 durch Quertreibereien aller Art ins Stocken geratene Seligsprechungsprozeß des Kardinals Bellarmin aus der Gesellschaft Jesu wurde über persönliche Veranlassung des Papstes wieder aufgenommen und in der Sitzung der Ritenkongregation vom 16. November 1920 einen entscheidenden Schritt vorangebracht. Es ist bereits der päpstliche Spruch über den heroischen Grad der Tugenden dieses großen Theologen und heiligmäßigen Ordensmannes gefällt, so daß der günstige Ausgang des Prozesses zuversichtlich erwartet werden kann.

(A. A. S. XIII, 23 ss.)

Verschiedene Mitteilungen.

(An dieser Stelle werden u. a. wissenschaftliche Anfragen an die Redaktion beantwortet; sie sind durch ein Sternchen (*) gekennzeichnet.)

*I. **(Widerrechtliche Aneignung von Kirchengut.)** Ein Leser der „Quartalschrift" macht auf das Gesetz der tschechoslowakischen Republik vom 27. Mai 1919, Nr. 318, aufmerksam und ersucht um Beurteilung desselben vom kanonistischen Standpunkte aus. Es bestimmt dieses Gesetz u. a., daß näher umschriebene Kleinpächter, wenn sie seit 1. Oktober 1901 landwirtschaftliche Grundstücke eines Kirchen- oder Stiftungsgutes ununterbrochen in Pacht gehabt haben, nunmehr unter gewissen Voraussetzungen gegen Zahlung eines im Jahre 1913 üblichen Kaufpreises das Pachtgut als Eigentum beanspruchen können. Anstatt der Uebertragung des Eigentums können die Kleinpächter verlangen, daß ihnen das Grundstück unter den gleichen Bedingungen wie bisher in Pacht, und zwar mindestens auf sechs Jahre belassen werde. Kanonistisch gesprochen ermöglicht dieses Gesetz das kanonische Vergehen des Kanon 2346 des kirchlichen Rechtsbuches (usurpatio bonorum ecclesiasticorum). Dieser Kanon bestimmt, daß diejenigen, welche widerrechtlich Kirchengut sich aneignen, der Exkommunikation verfallen, die vom Apostolischen Stuhle erst behoben wird, wenn das Kirchengut zurückgestellt, beziehungsweise die Behinderung des Fruchtbezuges für den kirchlichen Eigentümer beseitigt ist.

Es ist natürlich Sache der kirchlichen Behörde, das Vorgehen gegen ein solches Gesetz im Einzelfalle unter Berücksichtigung der besonderen Umstände zu bestimmen. Es kann die Kirchenbehörde gegen ein solches Gesetz Protest einlegen und jegliche Mitwirkung bei der Durchführung versagen. Oder aber es läßt sich die Kirchenbehörde nach vorausgeschicktem Protest tatsächlich in die weiteren durch das Gesetz vorgesehenen Verhandlungen über Bestimmung des Kaufpreises u. s. w. ein, um so wenigstens zu retten, was noch zu retten ist. Da die Bestimmungen der Kanones 534 und 1530 f. über Veräußerung von Kirchengut in dieser Zwangslage kaum eingehalten werden können, so wird es sich empfehlen, daß die Kirchenbehörden sich besondere Vollmachten vom Apostolischen Stuhle geben lassen. Die Kirchenbehörde wird auch in Erwägung ziehen, ob nicht die Gläubigen auf die kanonischen Strafen, welche die widerrechtliche Aneignung des Kirchengutes nach sich zieht, aufmerksam zu machen seien. Gewissenhafte Katholiken werden dann vom Gesetze keinen Gebrauch machen. Ist eine solche Warnung nicht ergangen, so wird regelmäßig wegen Unwissenheit die Zensur als nicht eingetreten anzunehmen sein. Regen sich bei den Erwerbern des Kirchengutes Gewissensbedenken und ist die Zurückerstattung des Kirchengutes beziehungsweise Schadenersatz nur schwer möglich, so kann um Kondonation beim Apostolischen Stuhle nachgesucht werden. Vergleiche aus der neueren Zeit die Fakultäten der französischen Bischöfe, 21. September 1907 (Acta Ap. Sedis II, 602 ff.). Dr J. Haring.

*II. **(Kommunionspendung am Karsamstag und in der Weihnacht.)** Anfragen: 1. Der neue Codex juris canonici, can. 868, § 3, bestimmt, daß die heilige Kommunion an die Gläubigen nur inter Missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis gespendet werden darf. Darf also auch in Frauenklöstern die bisherige Gewohnheit, nach dem Gloria den Kranken die heilige Kommunion zu bringen und selbe schon nach der Wandlung in der Kirche zu spenden, nicht mehr geübt werden?

2. Darf der zelebrierende Priester oder muß ein zweiter Priester nach der heiligen Kommunion des Zelebranten den Gläubigen die heilige Kommunion reichen? Und darf ein zweiter Priester zu diesem Zeitpunkt die heilige Kommunion zu den Kranken (Schwestern im Hause) bringen oder erst nach dem heiligen Amte am Karsamstag?

3. Darf die heilige Kommunion in der heiligen Nacht nur an Hausgenossen (Klosterbewohner) oder auch an Auswärtige gespendet werden?

Beantwortung: Ad 1. Nach den allgemeinen liturgischen Vorschriften hat, wenn die heilige Kommunion während der Messe ausgeteilt wird, dies nach der Kommunion des Priesters zu geschehen; so tit. IV. cap. 2, 10 des Rit. Romanum: Communio autem populi intra missam statim post communionem sacerdotis celebrantis fieri debet (nisi quandoque ex rationabili causa post missam sit facienda), cum orationes, quae in missa post communionem dicuntur, non solum ad sacerdotem, sed etiam ad alios communicantes spectent. Da Kanon 867, § 3, des Codex juris canonici bestimmt: „In Sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter missarum solemnia vel continuo ac statim ab iis expletis", so ist die Uebung, am Karsamstag den Kranken die Kommunion nach dem Gloria zu bringen, sowie die Kommunion in der Kirche selbst nach der Wandlung zu spenden, theoretisch verurteilt. Falls es sich um eine in der ganzen Diözese verbreitete Gewohnheit handeln würde, wäre praktisch gesprochen der Ordinarius berechtigt und verpflichtet, diese Gewohnheit abzuschaffen und den vorhin zitierten § 3 des Kan. 867 zur Geltung zu bringen.

Ad 2. Der zelebrierende Priester darf selbst die heilige Kommunion den Gläubigen reichen. Falls die Zahl der Kommunikanten eine so große wäre, daß hiedurch der Gottesdienst zu sehr verlängert würde, wäre es angezeigt, daß ein anderer Priester die Austeilung der Kommunion übernähme. Daß der zelebrierende Priester nach seiner heiligen Kommunion nicht die Kirche verlassen darf, um den kranken Schwestern im Hause die Kommunion zu bringen, ist wohl klar.

Ad 3. Die heilige Kommunion darf in der Mitternachtsmesse zu Weihnachten an alle Gläubigen, sofern sie zu den betreffenden Kirchen oder Kapellen Zutritt haben, gespendet werden; so das Dekret der S. R. C. vom 1. August 1907.

Graz. Dr Köck.

*III. **(Abkürzung der Karsamstag-Zeremonien.)** Für eine Frauenklosterkirche wurde beim bischöflichen Ordinariat um die Er-

laubnis angehalten, die Karwochen-Zeremonien abhalten zu dürfen, „soweit es bei den einfachen Verhältnissen (ein Priester oder ein zweiter zur Aushilfe) angehe". Die Erlaubnis wurde einfachhin erteilt. Ist es nun erlaubt, am Karsamstag die Prophetien ganz wegzulassen oder abzukürzen?

Antw.: Es ist nicht erlaubt, die Prophetien auszulassen oder abzukürzen; wohl aber können die Funktionen des Karsamstages (einschließlich des Amtes) in der Klosterkirche überhaupt vollständig unterbleiben. (Vgl. das Dekret der S. R. C. vom 9. Dezember 1899, Nr. 4049, ad 1.)

Graz. Dr Köck.

*IV. **(Vier Kreuzwege nahe beieinander.)** In einer Klosterkirche wurden vier heilige Kreuzwege errichtet: in der Kirche, an der Außenwand der Kirche im sogenannten Kreuzgang und in den zwei Chören hinter der Apsis (für die kranken Schwestern). Liegt in dem Umstande der geringen Entfernung vielleicht ein Hindernis für die Gewinnung der Ablässe?

Antw.: Die geringe Entfernung der Kreuzwege von einander bildet kein Hindernis für die gültige Errichtung und Gewinnung der Ablässe. (S. Hartmann, Repertorium Rituum[13], S. 818 f.)

Graz. Dr Köck.

*V. **(Darf das Kirchweihfest einer Kirche, die über ihre Konsekration keine Urkunde besitzt, gefeiert werden?)** Der Pfarrer Gr. von Dr. berichtet: Die Pfarrei Dr. liegt in der Nähe der großen historischen Heeresstraße Europas am mittleren Laufe des Rheines. Seit 400 Jahren haben die Burgunder, Schweden und Franzosen, seit 1660 Franzosen und Oesterreicher wacker an der Anhäufung von Ruinen gearbeitet; wer suchte in solchen Verhältnissen noch Urkunden zu retten? Die Pfarrei Dr. besitzt eine Kirche, ziemlich sicher aus dem 14. Jahrhundert. Das Chor ist ein herrliches Exemplar von Landgotik, niedrig und hübsch; das Schiff ist im sogenannten Scheunenstil erbaut. Zwei Urkunden aus dem 14. Jahrhundert erwähnen, daß im Mittelalter an der Stätte der Pfarrei Dr. ein Frauenkloster und ein praebendarium, welche einander nachfolgten, bestanden haben. Die jetzige Pfarrkirche dürfte mit dem Gotteshaus des Frauenklosters und des praebendarium identisch sein, da keine Tradition von Erinnerungen an ein anderes Gotteshaus redet. Im Dreißigjährigen Kriege wurde das Dorf Dr. niedergebrannt und nach damaligem barbarischen Gebrauch wohl auch das Gotteshaus. Ob jedoch die major pars aedificii eingestürzt ist, kann nicht bewiesen werden. Nach dem Schwedenkriege wurde zuerst ein Vicarius residens und später ein Pfarrer in Dr. angestellt. Bis 1920 einschließlich wurde in der Pfarre Dr. das Kirchweihfest gefeiert, nach dem Decretum generale vom 28. Oktober 1913, in der Annahme, daß in Ermangelung von Urkunden pro casu eine hinreichende Probabilität vorliege.

Der Pfarrer Gr. fragt: Darf eine Pfarrei, ohne Urkunden über Erbauung und Einweihung der Pfarrkirche zu besitzen, auch das Kirchweihfest feiern?

Darauf ist zunächst zu antworten, daß eine Probabilität, die sich nur auf die Gewohnheit, das Kirchweihfest zu feiern, stützt, den Mangel von Urkunden nicht ersetzen kann, da der Pfarrer selbst gesteht, daß bis zum Erscheinen des Decretum generale in allen Kirchen des Bistums das Kirchweihfest gefeiert wurde, auch in Kirchen, die nur benediziert waren. Eine gewisse Probabilität könnte geltend gemacht werden, wenn aus der Pfarrchronik nachgewiesen werden könnte, daß nach der Errichtung der Pfarrei bis zum Zeitpunkt der Verlegung des Kirchweihfestes für alle Kirchen des Bistums auf einen bestimmten Sonntag, in der Pfarrkirche von Dr. an einem bestimmten Monatstag als dem präsumtiven Jahrestag der Konsekration das Kirchweihfest gefeiert worden ist.

Da das Chor der jetzigen Pfarrkirche in Dr., nach dem Baustil zu urteilen, aus dem 14. Jahrhundert stammt, und zwar Urkunden aus dem 14. Jahrhundert erwähnen, daß in Dr. ein Frauenkloster und ein praebendarium bestanden haben, so ist nicht daran zu zweifeln, daß das noch bestehende Chor der Pfarrkirche ein Rest der Kirche des Nonnenklosters ist.

Da ein in das Corpus juris canonici aufgenommenes Decretum Concilii Maguntini aus dem Jahre 888 (Dist. I. de consecr. can. XII) verordnet: Missarum solemnia non ubique, sed in locis ab Episcopo consecratis vel ubi ipse permiserit, celebranda censemus, so besteht eine Probabilität, daß die Klosterfrauen im 14. Jahrhundert dafür gesorgt haben, ihre Kirche von einem Bischofe konsekrieren zu lassen. Wenn die darüber ausgefertigte, geschriebene Urkunde sich nicht mehr vorfindet, so könnte eine nicht minder beweiskräftige Urkunde für die Konsekration vorgezeigt werden, wenn es gelingt, an den Wänden der Kirche die sogenannten Apostelkreuze aufzudecken, wie die S. R. C. am 19. August 1634, n. 611, ad 1, erklärt hat: „Consecratio Ecclesiae probatur concludenter ex signis deductis, et signa probantur per testes deponentes de visu.“ Da die Salbung der zwölf Kreuze an den Wänden der Kirche schon bis in die Zeit des Papstes Gregor des Großen hinaufreicht, so müssen sich, wenn die Kirche des Frauenklosters wirklich konsekriert wurde, wenigstens in dem noch erhaltenen Chor in der Nähe des Altares zu beiden Seiten je ein solches Kreuz finden lassen. Es ist daher dem Pfarrer zu raten, die Tünche oder Dekoration durch einen Sachverständigen abklopfen zu lassen, um zu sehen, ob sich daselbst zwei Kreuze finden. Sind solche nicht vorhanden, so kann mit Sicherheit geschlossen werden, daß die Kirche des Frauenklosters und somit auch die jetzige Pfarrkirche nicht konsekriert wurde.

Können aber im Chor zwei Kreuze aufgedeckt werden, so ist nach dem oben zitierten Decretum S. R. C. die Konsekration der Kirche des Frauenklosters bewiesen. Um aber daraus auch die Konsekration der jetzigen Pfarrkirche mit Sicherheit folgern zu können, muß nachgewiesen werden,

daß das jetzt bestehende Schiff der Pfarrkirche in seinem Baukörper ebenfalls aus dem 14. Jahrhundert stammt. Es ist daher ferner dem Pfarrer zu raten, daß er das Mauerwerk des Schiffes vom Fußboden bis zum Dachgebälk, beziehungsweise bis zur Decke bezüglich des Materials untersuchen und mit dem Material des Mauerwerkes des Chores vergleichen lasse. Ist das Material des Mauerwerkes im Schiffe und Chore gleich und finden sich im Mauerwerk des Schiffes in der Höhe nur vereinzelte Stellen mit Material aus späterer Zeit und weisen Fenster und Türen auf eine solche hin, so kann doch mit Sicherheit darauf geschlossen werden, daß der ganze Baukörper aus dem 14. Jahrhundert stammt und somit die an der Kirche des Frauenklosters vollzogene Konsekration die Stürme der Zeit überdauert hat und die jetzige Pfarrkirche noch konsekriert ist und das Kirchweihfest derselben gefeiert werden kann.

Lassen sich im Schiff der Kirche bei einer allfälligen Restauration auch die zehn anderen Apostelkreuze aufdecken, so werden sie gewiß der Kirche als ehrwürdige Denkmäler alter Zeit zur Zierde gereichen. Andernfalls sind sie nach dem Decr. S. R. C. 16. Jan. 1886, n. 3651, ad 1 u. 2, ohne neue Salbung auf den Wänden neu zu malen, so jedoch, daß zwei derselben beiderseits des Haupteinganges (gegenüber dem Hochaltar) angebracht werden.

Seckau. P. Petrus Döink O. S. B.

VI. **(Das Stolare nach dem kirchlichen Rechtsbuche.)** Nicht im Zusammenhang, sondern zerstreut an verschiedenen Stellen, behandelt das kirchliche Rechtsbuch das Stolarecht. Zunächst wird der Grundsatz aufgestellt, daß für Spendung der Sakramente, ja auch bei Gelegenheit der Spendung, nichts verlangt werden darf (Kanon 736); jedoch sollen von diesem Verbote die gesetzlichen Abgaben anläßlich der Sakraments- und Sakramentalienspendung nicht berührt werden. Die Begründung dieser Ausnahme ist im Kanon 730 gelegen, wonach keine Simonie vorliegt, wenn anläßlich der Spendung geistlichen Gutes (nicht für das Geistliche selbst) aus einem gerechten, von der Kirche ausdrücklich oder durch eine gesetzliche Gewohnheit gebilligten Grunde etwas gegeben wird. Kanon 1507 bestimmt, daß die Taxen bei Ausübung der freiwilligen Gerichtsbarkeit und bei Durchführung päpstlicher Reskripte, sowie anläßlich der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien (ausgenommen das kirchliche Begräbnis) für die ganze Kirchenprovinz von der Provinzialsynode oder der Provinzialbischofskonferenz festzustellen sind, welche Taxordnung der päpstlichen Genehmigung bedarf. Die Begräbnistaxordnung ist, wenn eine solche (auf Grund der Gewohnheit?) nicht besteht, vom Bischof nach Anhörung des Kathedralkapitels, eventuell der Dekane oder auch der Pfarrer der Bischofsstadt unter Beachtung der rechtmäßig bestehenden Ortsgewohnheiten und der Personen- und Ortsverhältnisse aufzustellen (Kanon 1234). Eine besondere Behandlung erfahren auch die eigentlichen Gerichtstaxen (im Gegensatz zu den Taxen der freiwilligen Gerichtsbarkeit). Es sind dieselben vom Provinzialkonzil, bezw. von der Provinzialbischofskonferenz fest-

zulegen (Kanon 1909, § 1). Eine Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl wird so wenig wie bei den Begräbnistaxen verlangt, außer insoferne die Beschlüsse des Provinzialkonzils überhaupt vom Apostolischen Stuhl genehmigt werden müssen (Kanon 291, § 1). Daß die Gewohnheit bei Fixierung des Stolare eine Rolle spielen kann, ergibt sich aus der Formulierung des Kanones 463, § 1 (probata consuetudo), 1410 jura stolae intra fines . . . legitimae consuetudinis, 2408 (taxae consuetae), vgl. auch Kanon 1056, 730. — Ueberschreitung der festgesetzten Ordnung macht restitutionspflichtig (Kanon 463, § 2) und kann auch sonst bestraft werden (Kanon 2408). Arme sind vom pfarrlichen Stolare frei (Kanon 463, § 4). Da gewohnheitliche Uebungen anerkannt sind, wird es wahrscheinlich auch in nächster Zeit nicht zur Neuregelung des Stolares kommen.

Graz. Dr Haring.

VII. **(Privilegienkommunikation.)** Nach Kanon 613, § 1, erfreut sich eine religiöse Genossenschaft nur der im Kodex enthaltenen oder vom Apostolischen Stuhle ausdrücklich verliehenen Privilegien: exclusa in posterum qualibet communicatione. Hiemit ist die Privilegienkommunikation nur für das Ordensrecht aufgehoben. Denn Kanon 63 führt die Kommunikation noch als allgemeinen Erwerbstitel für Privilegien an. Kanon 722 und 723 sprechen von einer Privilegienkommunikation der Erzbruderschaft mit den Aggregierten. Aber auch im Ordensrecht scheint nur der Erwerb neuer Privilegien im Wege der Kommunikation für die Zukunft ausgeschlossen zu sein, so daß rechtlich bestehende Kommunikationsprivilegien trotz Kanon 613, § 1, fortdauern.

Graz. Dr Haring.

VIII. **(Sittliche Verpflichtung des formlosen Eheversprechens.)** Das Dekret Ne temere stellte für die Eheverlöbnisse eine wesentliche Form auf. Cod. can. 1017, § 1, erklärte formlose Eheverlöbnisse für irrita pro utroque foro. Ist damit jede sittliche Verpflichtung aus einem formlosen Eheversprechen aufgehoben? Hochschulprofessor Waldmann (Dillingen) verneint die Frage in „Theologie und Glaube", XII, 1920, 129 bis 136. Es liege keine Rechtspflicht, wohl aber eine moralische Pflicht ex fidelitate vor. Der Ausdruck forum weise auf Rechtsstandpunkt, irrita auf Ungültigkeit wegen Formwidrigkeit, nicht aber auf eine Rechtsunfähigkeit oder gar Unerlaubtheit hin. Die gegenteilige Auffassung über die Verpflichtung eines formlosen Eheversprechens hat Prümmer in „Quartalschrift" 1914, S. 140 bis 144, schon vom Standpunkt Ne temere aus vertreten.

Graz. Dr Haring.

IX. **(Illegitimität und Benefizienerwerb.)** Nach dem älteren kanonischen Recht waren Illegitime nur auf Grund einer Dispensation fähig, kirchliche Benefizien zu erwerben. Die Dispensation für den Empfang der Weihen gilt an sich noch nicht für den Benefiziumserwerb. Das kirchliche Rechtsbuch, Kanon 991, § 1, erklärt allgemein, daß der von

den Irregularitaten Dispensierte Benefizien, auch Seelsorgsämter erlangen kann; ausgenommen Konsistorialbenefizien (die im päpstlichen Konsistorium verliehen werden), Kardinalate, Bischofstühle, Abteien, Prälaturen nullius und die Stelle eines Superior maior in einer exempten geistlichen Genossenschaft. Vgl. auch Kanon 232, § 2, n. 1; 331, § 1, n. 1; 320, § 2; 504. Für die Erlangung gewöhnlicher Benefizien bildet also die eheliche Geburt nicht mehr eine Voraussetzung.

Mit diesen Ausführungen steht scheinbar im Widerspruch folgende Tatsache: Am 20. März 1915 erhielt ein Illegitimer von der C. Conc. die erbetene Dispensation für Erlangung der heiligen Weihen einschließlich Presbyterat. Am 16. Dezember 1920 suchte er um Nachsicht des Defektes für Erlangung eines Beneficiums an und erhielt sie. Besteht also der defectus nat. legit. für Erlangung eines Beneficiums trotz Kanon 991, § 3, noch fort? Scheinbar. Nach Rechtskraft des Kodex hat die für Weihen erteilte Dispensation auch die Wirkung für den Benefizienerwerb. Vor der Rechtskraft des Kodex war dies nicht der Fall.

Graz. Dr. Haring.

X. **(Zur Dispensation vom Hindernis des bestehenden Ehebandes in Oesterreich.)** Die Rechtfertigung der Dispensation vom Hindernis des bestehenden Ehebandes (Oesterr. a. b. G.-B., § 62) bereitet den reformfreundlichen Juristen manche Schwierigkeiten. Den gordischen Knoten durchschneidet Dr Leo Geller im „Zentralblatt für die juristische Praxis" 1920, S. 481 bis 494, im Aufsatz „Ueber die Natur des Hindernisses der Wiederverheiratung körperlich geschiedener Ehegatten und die Frage seiner Nachsichtlichkeit". Geller kommt zum Ergebnis, daß zwischen Trennung (solutio vinculi) und Scheidung (separatio, a thoro et mensa) nur Verschiedenheiten in Bezug auf richterliches Verfahren und die Dauer der Trennungszeit bestehen. Jede Form sei eine wirkliche Auflösung der Ehe, wenngleich bei der Scheidung das Verbot der Wiederverheiratung und die Möglichkeit einer Wiedervereinigung bestünden. Vom Wiederverheiratungsverbot werde eigentlich bloß dispensiert und dadurch die Scheidung in eine Trennung umgewandelt. Die Schwierigkeiten hinsichtlich des Erbrechtes und der Witwenpension könnten dadurch beseitigt werden, daß nur jene Ehefrauen nach dem Manne erb-, beziehungsweise pensionsberechtigt seien die bis zum Tode des Mannes mit demselben in ehelicher Gemeinschaft gelebt hätten. Die Beweisführung Gellers hat nur den einen Mangel, daß die Annahme: Scheidung sei gleich Trennung unrichtig ist. Was hätte bei dieser Annahme § 111 für einen Sinn: „Das Band einer gültigen Ehe kann zwischen katholischen Personen nur durch den Tod des einen Ehegatten getrennt werden", nachdem im vorausgehenden (§ 103 ff.) die Scheidungsmöglichkeit und die Scheidungsgründe besprochen werden? Wäre die Scheidung eine Trennung der Ehe, so würden die geschiedenen Gatten im Falle der Wiedervereinigung auch die allgemeine Eheschließungsform wiederum beobachten müssen, was weder das bürgerliche Gesetz noch ein Ausleger desselben je verlangt hat. Also auch dieser

Versuch, die ominöse Dispenspraxis juristisch zu rechtfertigen, muß als mißlungen bezeichnet werden.

Graz. Dr Haring.

XI. **(Das Zinsnehmen nach dem neuen kirchlichen Rechtsbuch.)** Kanon 1543 bestimmt: nihil lucri ratione ipsius contractus (Darlehensvertrag) percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si justus ac proportionatus titulus suffragetur. Ist hiemit die bisherige kirchliche Lehre, welche nur bei Vorhandensein eines besonderen Rechtstitels einen Darlehenszins erlaubte, aufgegeben? Zehentbauer, das „Zinsproblem nach Moral und Recht", Wien 1920, bes. S. 152, bejaht die Frage: „Das, was die Kirche schon früher in der Praxis durch provisorische Verfügungen duldet, nämlich das Zinsnehmen ohne jedesmaligen Nachweis eines besonderen Zinstitels, ist jetzt formell und definitiv geregelt . . . Die Gesetzbestimmung geht über den Inhalt der Bulle Vix pervenit (Benedikt XIV.) weit hinaus. Eine formelle Begründung fehlt; sie ist in den geänderten wirtschaftlichen Verhältnissen zu suchen." Dagegen Hilgenreiner, „Katholiken-Korrespondenz" 1920, S. 246: „Wir kommen mit den äußeren Zinstiteln der alten Moraltheologen auch in der modernen Welt ganz gut aus und haben gar keinen Grund, von einer akzidentellen Fruchtbarkeit des Geldes, von einem Preis für seinen Kapitalnutzen zu sprechen." Daß im neuen Kanon kein neuer Zinstitel geschaffen wurde, nimmt auch Rausch C. Ss. R. in der Monatsschrift „Volkswohl" 1920, S. 378 ff., an. — Einen Zinstitel bei den heutigen Verhältnissen sah Landner, Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung, Graz 1918, in der fortschreitenden Geldentwertung. Die Zinsen stellen nur die Differenz der zwischen dem Wert des Darlehens am Tag der Hingabe und den Wert am Rückzahlungstage dar. Radikal ausgebaut wurde Landners Theorie von A. Ecker, Zins, Diskont und Wiederaufbau in der Monatsschrift „Christliche Gesellschaft", Essen, I., 1920, S. 193 ff. Nach dem Darlehensvertrag ist tantundem in eodem genere zurückzustellen. Daher soll die Rückerstattung unter Berücksichtigung der Wertschwankungen erfolgen. Zu diesem Zwecke soll der Staat Indexziffern anlegen, das heißt Ziffern, die das Preisniveau der verschiedenen Zeiten in einem bestimmten Gebiete darstellen. Hiedurch würde das, was wir Zins nennen, überflüssig. — Wie man sieht, verträgt die Zinsfrage noch ein einläßliches Studium.

Graz. Dr Haring.

XII. **(Ein Lehrbuch Kaiser Josef II.)** In der „Zeitschrift für öffentliches Recht", Wien, I., 1920, 511 bis 528, berichtet Menzel in einem Aufsatz „Kaiser Josef II. und das Naturrecht", daß in den Erziehungsakten Josefs II. unter anderem ein Band mit 361 Seiten sich befindet, betitelt: „Kern des Natur- und Völkerrechtes." Verfasser war der damalige Professor des Staatsrechtes an der Theresianischen Akademie, Christian August Beck (später zum Baron erhoben). Markant

treten in dieser Anleitung die Ideen der späteren kirchlichen Reformen hervor: Aufklärung, Gewissensfreiheit, religiöse Duldung. Der kaiserliche Prinz zeigte gerade für das Naturrecht großes Interesse und machte sich zu seinem Lehrbuche noch weitere Auszüge aus anderen Werken.

Graz. Dr Haring.

XIII. **(Studiert Kirchenrecht!)** Ein Gutachten der Berliner juridischen Fakultät vom 11. Mai 1920, gerichtet an das Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, fordert zum eifrigen Studium des Kirchenrechtes auf. „Die Vernachlässigung dieses Faches hat sich noch immer auch in der jüngsten Zeit kirchenpolitisch bitter gerächt und gehört die Bekanntschaft z. B. mit einem Gebilde wie der katholischen Weltkirche zur allgemeinen und staatsbürgerlichen Bildung" (Deutsche Juristenzeitung, 1920, 473 ff.).

Graz. Dr Haring.

XIV. **(Ungültige Nottaufen durch Hebammen.)** Irgendwo erteilte die Geburtshelferin die Nottaufe ungefähr in folgender Meinung: „Falls dich sonst niemand tauft, taufe ich dich im Namen u. s. w.", also **eum intentione conditionata de futuro.**

Ein Sakrament, das mit einer erst in der Zukunft eintretenden Bedingung gespendet wird, ist ungültig (Gury II, 205). Wieder ein Beweis, wie notwendig es ist, daß die Seelsorger über die Nottaufen der Hebammen von Zeit zu Zeit genaue Nachforschungen anstellen.

Parochus.

XV. **(Großstadt und Firmung.)** Greift nur hinein ins volle Menschenleben, und wo ihr's packt, da ist's interessant! Altmeister Goethe hat recht. Eine Wienerin hat nach Rußland einen Förster geheiratet. Bis zur nächsten katholischen Kirche hat sie sechs Bahnstunden. Sie kommt gerade zur Pfingstwoche nach Wien zum Besuche ihres Bruders, eines Friseurs. Ein Priester, der im Laden des Bruders bedient wird, dem sie vorgestellt wird, richtet die Frage an sie, ob sie gefirmt sei. Nach Rußland reist sie zurück mit dem Merkmal der heiligen Firmung. — Es ist ein Versehgang. Ein Greis von 91 Jahren wird von der bereits betagten Enkelin gepflegt. Er ist nicht gefirmt. Ihm wird noch die Gnade der heiligen Firmung am Krankenbette zuteil, die er noch vier Monate überlebt. Als Knabe kam er aus Böhmen nach Wien. Der Sprache unkundig konnte er erst mit 20 Jahren sich in der deutschen Sprache verständigen. Jetzt schämte er sich unter die Kinder sich zu stellen. So blieb die heilige Firmung verschoben bis aufs Sterbebett. Gott sei Dank! — Ein Mann kommt ins Pfarrhaus. Er bittet um Unterstützung beim St.-Vinzenz-Verein für seine Familie. Nächsten Tag ist heilige Firmung. Willig läßt er sich unterrichten und wird gefirmt. — Im Armenhaus fragt ein Priester nach gelegentlich eines Besuches. Zwei Greise, jeder 78 Jahre, haben die Gnade der heiligen Firmung noch nicht. Es ist gerade durch die Güte eines hochwürdigsten Bischofes heilige Firmung. Sie gehen. Freilich meinte ein sacerdos Domini: „In dem Alter ist die Firmung nicht mehr notwendig." — Ein Greis ist nicht gefirmt.

Er hat ganz steife Knie, kann keinen Wagen besteigen. Zum Spender der heiligen Firmung kann er nicht fahren, aber der gütige Spender der heiligen Firmung wird diese Liebespflicht erfüllen und zu dir kommen, o guter Greis. Habe noch Geduld! — In einem Spital ist ein Kranker. Er will sich nicht versehen lassen. Der junge, etwas hitzige Seelsorger kündigt ihm das Sterben an. Jetzt erst recht nicht. Ein im Spitale als Gast anwesender Priester versucht es mit milden Worten. Es gelingt. Die heilige Oelung vollendet das Werk. Er ist nicht gefirmt. Der Bischof ist in das Spital gekommen. Die Braut des Kranken ist eben auf Besuch. „Lassen Sie mich mit der Firmerei; mir ist lieber Heiraterei, das ist auch ein Sakrament!" Natürlich unterblieb die heilige Firmung. Armer! Der heilige Vinzenz Ferérius meint, die Vernachlässigung der heiligen Firmung (und die Gleichgültigkeit und ja auch die Verachtung) bei vielen ist ein Zeichen der letzten Zeit. — Anna, Israelitin, hat sich taufen lassen, um einen Katholiken zu heiraten. Ihre Mutter war Katholikin, aber abgefallen zum Judentum, um einen Juden zu heiraten. Alle Mühe vergebens — die Mutter war nicht gefirmt. Sie bekommt von der jüdischen Kultusgemeinde monatlich eine Unterstützung und will neben ihrem Mann am Judenfriedhof einst begraben werden. — Alexius, ein Jüngling von 21 Jahren, zeigt sein Erstkommunionbild, seinen Firmzettel und bittet um die heilige Taufe. Er war Jude und hat dies erst bei der Militärstellung erfahren. Als Findelkind einer unehelichen jüdischen Mutter, war er aufs Land in die Kost gegeben worden. Die Bauersleute hielten ihn für einen Christenknaben. Ohne Taufschein war er in die Schule eingeschrieben worden. Daher Schulkatalog gut revidieren! — Adolf, ein kranker, vierjähriger Knabe, war bereits gefirmt und erhielt täglich in der Waisenanstalt die heilige Kommunion. Eines Tages wird er bei einem großen Kruzifix vorbeigetragen. Er erhebt seine kranken Händchen und sagt: „Himmelvater, weh, weh! Möcht' ihm Nagi 'rausziehen, daß es nicht Weh, Weh hat." O Glaube, o Liebe! — Nachmittags besucht ein Katechet ein Mädchen, das schon lange nicht in der Schule war. Es ist sehr schwach, bekommt die heilige Oelung. Obwohl der hochwürdigste Bischof recht müde war, eilt er zur Kranken und firmt sie. Das war ihre allerletzte Oelung. Morgens war sie unter den Engeln!

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Kraſa, Koop.

XVI. **(Trauung am Sterbebette.)** Paulus, ein Priester in einer Großstadt Oesterreichs, kommt spät abends heim und findet einen Zettel mit dem Worte „Schwägerschaft". Die Hausbesorgerin meldet: „Es war eine Braut da, die hat den Zettel gebracht. Hochwürden sollen eine Trauung am Totenbett vornehmen, läßt der Herr Pfarrer von der Sternengasse sagen." Am nächsten Tage, zeitlich früh, besucht der Priester Paulus den Bräutigam Josef, der im Konkubinate lebte, bereits versehen ist. Es ist höchste Zeit. Er dispensiert vom Ehehindernisse der Schwägerschaft, von drei Aufgeboten und von der Gegenwart zweier Zeugen und nimmt den Konsens ab in der Absicht, einer gültigen Ehe-

schließung zu assistieren. Eine Verwandte der Braut Maria besorgt von der weltlichen Behörde die Dispens vom Ehehindernisse der Schwägerschaft und von den drei bürgerlichen Aufgeboten. Abends geht Paulus nochmals hin, belehrt, daß das Jawort vor zwei Zeugen nochmals abgegeben werden müsse, um die bürgerliche Gültigkeit zu erreichen. Josef stirbt am nächsten Tage. Als Paulus die Trauung in der kompetenten Pfarre eintragen will, zeigt sich: 1. Daß Josef und Maria Geschwisterkinder auch noch waren; 2. daß der Pfarrer nichts von dem Ersuchen gewußt habe, sondern daß der Pfarrkanzlist die Braut eigenmächtig zu Paulus gesendet. Die Eintragung der Trauung in die pfarrliche Traumatrik geschah.

Was ist von der Gültigkeit dieser Trauung zu halten?

Antwort: Die Ehe ist kirchlich ungültig wegen des Ehehindernisses der Blutsverwandtschaft, bürgerlich ungültig wegen des Ehehindernisses der Blutsverwandtschaft und weil der ordentliche Seelsorger (§ 75 a. b. G.) den Konsens nicht entgegennahm.

O, diese Konkubinate in Großstädten, diese Pestbeulen am christlichen Volkskörper!

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Krasa, Koop.

XVII. **(Moderne Samariterin am Jakobsbrunnen.)** Theresia X. ist Israelitin und mit dem Israeliten Isaak X. in P. im Judentempel getraut. Gerichtlich und rabbinisch durch Scheidebrief getrennt, wird Theresia katholisch getauft. Sie tritt zum Judentum zurück und heiratet den Abraham im Judentempel. Wieder durch das Gericht und den Rabbiner getrennt, heiratet sie den Robert in der (ungarischen) Zivilehe. Getrennt von diesem durch das bürgerliche Gericht, schließt sie mit dem Katholiken Oskar, der ein Witwer ist, die Zivilehe in Ungarn. Die Ehe ist bürgerlich gültig, kirchlich ungültig propter impedimentum ligaminis, da die Ehe mit Isaak noch besteht. Isaak ist seit 30 Jahren verschollen. Es bleibt nichts übrig als Dispens vom Apostolischen Stuhl ab interpellatione conjugis infidelis. Theresia bekam sie, wurde in die katholische Kirche wieder aufgenommen, nachdem sie der weltlichen Behörde den Austritt aus dem Judentum gemeldet hat. Jetzt konnte ihre Zivilehe mit Oskar für den kirchlichen Bereich gültig gemacht werden. Casus verus, non fictus.

Wien (Pfarre Altlerchenfeld). Karl Krasa, Koop.

XVIII. **(Heirat einer Katholikin mit einem Protestanten nach gerichtlicher Trennung der Zivilehe.)** Eine deutschösterreichische Katholikin will sich kirchlich trauen lassen mit einem reichsdeutschen Protestanten, der am 19. Mai 1900 zu Mannheim mit einer reichsdeutschen Protestantin eine Zivilehe geschlossen, die aber nach dem Weltkriege auf Grund der ehelichen Untreue der Frau gerichtlich gelöst wurde. Der Protestant konnte zwar sicher behaupten, daß seine Frau zur Zeit des Eheabschlusses protestantisch gewesen. Es sei aber immerhin möglich, daß sie katholisch getauft war und erst später zum Protestantismus übertrat.

Es fragt sich, ob diese Zivilehe als kirchlich gültig anzusehen und somit die Heirat der Katholikin mit dem Protestanten zu Lebzeiten seiner ersten Frau ausgeschlossen sei?

Prof. Dr Martin Leitner schreibt: „Nicht mit Unrecht kann man sagen, daß auch in der ehemaligen Rheinpfalz (Heidelberg, Mannheim) die rein katholischen Ehen wenigstens wahrscheinlich dem Trienter Gesetze unterworfen waren." (Lehrbuch des katholischen Eherechtes, 2. Auflage, Paderborn 1912, S. 324.) Daraus kann man schließen, daß in Mannheim die rein protestantischen und gemischten Ehen dem Trienter Gesetze nicht unterworfen waren.

War die besagte Ehe bei ihrem Abschlusse rein protestantisch, d. h. war die Braut protestantisch getauft, so ist die Zivilehe als kirchlich gültig anzusehen. Dasselbe ist zu sagen, wenn die Zivilehe eine gemischte gewesen, d. h. wenn die Frau katholisch getauft war und später erst zum Protestantismus übertrat. Ja, selbst angenommen: die gemischte Ehe sei bei ihrem Abschlusse ex defectu formae tridentinae ungültig gewesen, so wurde sie doch am 15. April 1906 durch die in der Konstitution Provida gewährte sanatio in radice gültig gemacht. Denn voraussichtlich waren hier die drei bekannten Bedingungen vorhanden: „dummodo nec aliud obstet canonicum impedimentum, nec sententia nullitatis propter impedimentum clandestinitatis ante diem 15. Aprilis 1906 legitime lata fuerit et mutuus coniugum consensus usque ad dictam diem perseveraverit" (Acta Sanctae Sedis, tom. 39, pg. 83).

Da die am 19. Mai 1900 in Mannheim geschlossene Zivilehe kirchlich als gültig anzusehen ist, zum mindesten wenigstens seit dem 15. April 1906, so ist eine Wiederverheiratung des Protestanten mit einer Katholikin zu Lebzeiten seiner ersten Frau unmöglich.

Mautern. † Dr Josef Höller C. Ss. R.

XIX. **(Corpus Catholicorum.)** Prälat Dr Stephan Ehses hat sein Amt als Vorsitzender der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum niedergelegt, um sich seinen Forschungen, nämlich der Herausgabe des Concilium Tridentinum, wieder widmen zu können. An seine Stelle wurde der neue Bonner Kirchenhistoriker Geheimer Regierungsrat Prof. Dr A. Ehrhard gewählt. — Die Veröffentlichungen der Gesellschaft werden mit Rührigkeit fortgesetzt. Das 3. Heft: Cochlaeus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de gratia sacramentorum iterum (1523), herausgegeben von Dr Jos. Schweizer, erschien kürzlich bei Aschendorff in Münster. Weitere Neuerscheinungen werden in nächster Zeit folgen, und zwar: Eck, de ratione studiorum suorum, zugleich mit Wolf, Epistula de obitu Eckii, herausgegeben von P. Joh. Metzler S. J., und Emser, De disputatione Lipsicensi, zugleich mit Emser, A venatione Luteriana assertio (1529). — Erfreulicherweise haben sich in letzter Zeit eine Reihe neuer Mitglieder aus den früher feindlichen Staaten, besonders aus Amerika, angemeldet, wohingegen die Zahl der in Deutschland und Oesterreich Neubeige-

tretenen bis jetzt sehr gering ist. Dem hohen Zweck der Gesellschaft entsprechend wäre es zu wünschen, daß das hervorragend wichtige Werk durch immer weitere Bekanntmachung, besonders in wissenschaftlichen Kreisen, möglichst gefördert würde. Beitrittsmeldungen (Stifter einmal 1000 M.; Gönner jährlich 100 M.; lebenslängliche Teilnehmer einmal 200 M.; Teilnehmer jährlich 10 M.) nimmt entgegen der Schatzmeister der Gesellschaft, Herr Gottfried Schmitz, Bonn, Kirschallee 34. Postscheckkonto der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum Postscheckamt Köln Nr. 45.329. — Wissenschaftliche Mitteilungen und Anfragen an den Unterzeichneten (Bonn, Rhein, Meckenheimerstraße 68).

Dr Josef Lortz.

Novitäten aus dem Verlag Preßverein Linz a. D.

Soeben erschienen:

Goldenes Alphabet für Studenten. Von Mons. Fr. Pesendorfer. — Preis kartoniert, inkl Zuschläge, K 44.—, mit Post K 46.—. — Dieses frisch geschriebene Büchlein sollte jedem Studenten als nützliches Vademekum in die Hand gegeben werden.

Früher erschienen: **Alphabet für Mädchen, für Jünglinge.**

Vom gleichen Verfasser ist erschienen:

Goldenes Alphabet für christl. Frauen. Preis kartoniert, inkl. Teuerungszuschlag, K 44.—, mit Post K 46.—. Diese vorzügliche, aus der Feder eines Müttervereins-Präses hervorgegangene Arbeit verdient von Seite des Klerus die weiteste Verbreitung. — Bisherige Verbreitung der Alphabete **70.000.**

In neuer Auflage erschienen soeben die Fastenpredigten Mons. Stingeders:

Die brennendste aller Lebensfragen (über das Geheimnis unserer Auserwählung im Lichte des Kreuzes.) 8. bis 10. Auflage. Preis samt Teuerungszuschlag K 21.60, mit Post K 23.—. — Die hohe Auflage beweist am besten den außerordentlichen Anklang und die Verwendbarkeit, die dieselben allerorts gefunden haben.

Die Opferanschauungen

der römischen Meßliturgie.

Liturgie- u. dogmengeschichtl. Untersuchung von Jos. Kramp S. J.

8°. In steifem Umschlag Mk. 7.—.

Warum und wie ist die ganze Meßhandlung ein Opfer? Welche Opferanschauungen enthält die ganze Meßliturgie, wie sie sich vor unseren Augen abwickelt in ihren Gebeten und Zeremonien? Die Untersuchung dieser Frage bezwecken die Ausführungen des vorliegenden Buches.

Verlag Jos. Kösel & Friedrich Pustet

Kommanditgesellschaft, Verlagsabteilung, Regensburg.